

تأليف

الدكتور حسن شحاتة سعفان

ليسانس فى القانون والفلسفة ، دكتوراه الدولة فى الاجتماع (جامعة باريس)
أستاذ علم الاجتماع المساعد (جامعة عين شمس)

١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا - القاهرة

أساطين الفكر السياسي
والمدارس السياسية

تأليف

الدكتور حسن شحاته سعفان

ليسانس فى القانون والفلسفة ، دكتوراه الدولة فى الاجتماع (جامعة باريس)

أستاذ علم الاجتماع المساعد (جامعة عين شمس)

١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا - القاهرة

مطبعة دار التأليف
٨ شارع يعقوب بالمالية بمصر تليفون : ٢١٨٢٥

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم ، وعلى هديه الإلهي أقدم هذا الكتاب عن « أساطين الفكر السياسي والنظريات السياسية » . ولقد أودعته ملخص ما جمعته من معلومات وأفكار عن تاريخ الفكر السياسي وماسيطر عليه من اتجاهات وميول ، والظروف الاجتماعية والتاريخية التي أدت إلى وجوده ابتداء من العصور السحيقة حتى عصرنا الحالي . فتحدثت فيه عن المصريين الفراعنة والبابليين واليهود والهنود والفرس القدامى والصينيين، ثم اليونان والرومان ثم العصور الوسطى المتقدمة والمتأخرة ، ثم العرب في جاهليتهم وإسلامهم ، ثم العصور الحديثة . ولم يكن هذا الكتاب نتيجة نزوة طارئة ولم أؤلفه في عجالة مسرعة ، إنما كان نتيجة لاطلاع عميق ودراسة شاقة طويلة في صبر وأناة ، لمادة قمت بتدريسها في كلية الآداب (قسم العلوم الاجتماعية) طيلة مدة تزيد على ست سنوات . ودراسة الفكر السياسي دراسة معقدة ، فهي تستلزم أن يلم الباحث فيها على الأقل بالمبادىء القانونية وأصول التشريع ، وذلك إلى جانب تضلعه في الفلسفة لأن الفكر السياسي ليس إلا جزءاً من الفلسفة السائدة في كل عصر من العصور : فمن المستحيل على أي باحث مثلا أن يفهم آراء أفلاطون السياسية أو فلسفة القديس توماس الاكويني أو رأى هيجل في السياسة .. بدون أن يبدأ بدراسة مستفيضة لفلسفاتهم العامة وما تحتوى عليه من من معاني وأفكار وتعبيرات فلسفية لا يصل إلى فهمها إلا المتعمقون والمتخصصون في الفلسفة . فمثلا لن يستطيع الشخص العادي أن يفهم معنى الهيولا أو الصورة أو الروح العام أو غيرها من التعبيرات بدون

أساس فلسفي متين . ، ولن يستطيع تفقه الفلسفة السياسية بدون أن يفهم أولا هذه الفلسفة العامة . كما تتطلب دراسة النظريات السياسية كذلك دراسة علم الاجتماع ومبادئه وإلا لما استطاع الباحث أن يصل إلى تحليل الظروف الاجتماعية التى أدت إلى وجود الفلسفات والشخصيات التى سيطرت على الفلسفة السياسية فى العصور المختلفة . كما تستلزم هذه الدراسة أخيرا أساساً لا بأس به من الدراسات التاريخية سواء فى التاريخ العام أو فى تاريخ القانون .

ولقد استطعت بفضل مافى دراساتى السابقة من أساس قانونى وفلسفى واجتماعي أن أتغلب على هذه الصعاب وأن أصل إلى تأليف هذا الكتاب الذى سيعطى القارىء فكرة واضحة عميقة ومركزة عن تاريخ الفكر السياسى والنظريات السياسية وأساطين هذا الفكر على مر عصور التاريخ المختلفة ابتداء من العصور السحيقة حتى العصر الحالى . ولقد ذكرت فى كل باب وفصل – كما هى عادتى دائماً – المراجع الهامة التى يستطيع من يريد التوسع فى هذه الدراسات أن يرجع إليها ، وهى مراجع تمثل أمهات الكتب فى الموضوع الذى ندرسه باللغات الأوربية الشهيرة : الانجليزية والفرنسية والألمانية واللاتينية إلى جانب كثير من المراجع العربية .

وأرجو أن أكون بتأليف هذا الكتاب قد قمت ببعض ما يجب على نحو إخوتى من أبناء الوطن العربى الكبير من المحيط إلى الخليج ، عامة ، وإخوتى أبناء الجمهورية العربية المتحدة بإقليميها الشمالى السورى والجنوبى المصرى ، خاصة ، وطلاب البحث والاطلاع فى العلوم السياسية والاجتماعية منهم بشكل أخص . والله يوفقنا جميعاً إلى مافيه الخير للجميع .

الدكتور حسن شحاتة سعفان

الباب الأول

الفكر السياسى ، ماهيته وبداياته

الفصل الأول

المقصود بالفكر السياسى

---

١ ــ صلة المجتمع بالأفراد : لقد تساءل كثير من المفكرين والفلاسفة فى جميع العصور سواء منها القديمة والوسيطة والحديثة عن علاقة المجتمع بالأفراد وعن مصدر السلطان التقليدى الذى للمجتمع على أفراده،وسند هذا السلطان Sovereignty أو dominion أو أساسه القانونى . ذلك أن الإنسان يولد فى مجتمع من المجتمعات فيجد نفسه مقيداً بالتزامات إزاء أفراد الجماعة التى يعيش فيها من ناحية ، وإزاء هذه الجماعة نفسها ككل من ناحية أخرى ؛ أو إذا استخدمنا التعبيرات السياسية يولد الإنسان فى دولة من الدول فيجد نفسه مكبلا بالتزامات فرضتها عليه الدولة سواء كانت هذه الالتزامات يقام بها لصالح أفراد آخرين أو لصالح الدولة نفسها ، والسؤال الذى شغل بال الفلاسفة والمفكرين السياسيين منذ أقدم العصور حتى اليوم هو : ماذا يقصد أولا بالدولة ؟ وما الذى أعطاها حق السلطان على الأفراد ؟ أو ما هو أساس سلطانها من الناحية القانونية ؟ . « فالإنسان ــ فيما يرى جان جاك روسو Rousseau مثلاً ــ قد خلق حراً ، ولكنه مكبل بالسلاسل

فى كل مكان . . . فماذا يبيح ذلك ؟ » . وهذا السؤال على بساطته يلخص النقطة التى تدور حولها كل النظريات السياسية منذ أقدم العصور حتى اليوم ، فقد اختلف الفلاسفة والمفكرون فى بيان الأساس الذى تقوم عليه « قانونية » الدولة « ومشروعيته » سلطانها على الأفراد . وهناك علماء لا يجدون لسلطان الدولة أى سند مشروع ، فالحكومة أو السلطة السياسية فى أى مجتمع ، فى نظر هؤلاء ، ليست إلا اغتصابا للسلطان أو القوة التى يجب ألا تكون فى حيازة أحد على الأطلاق . وهذا الرأى يمثل رأى أصحاب المذهب الفوضوى anarchists مثل ميخائيل باكونين M, Bakunin الذى كان يعتقد « أن السلطة تفسد الذين يمارسها بالقدر الذى به تفسد الذين يخضعون لها » لقد ظل هذا الرأى خيالا يداعب كثيراً من المفكرين الأحرار المغالين فى طلب مزيد من الحرية للفرد ، وهى حرية لا تعرف حدوداً أو قيوداً ، لأن الأفراد فى رأيهم وقد تساووا فى صفاتهم الإنسانية أو العقلية يستطيعون أن يعيشوا هذا النوع من المعيشة التى لاتعترف بسلطان آخر إلا سلطان كل شخص على نفسه . ولكن هذا الرأى ، رأى الفوضويين ، ظل مجرد مثال يريد تحقيقه بعض الفلاسفة فى الحياة السياسية ، ولكنه لم يتحقق حتى الآن وقد لا يستطاع تحقيقه فى المستقبل ، لأنه يتطلب نوعاً من الكمال المثالى فى الطبيعة الإنسانية بحيث يستطيع كل إنسان أن يحكم نفسه بنفسه وينظم علاقاته بالآخرين بشكل لا يجعله يطغى على حقوقهم أو يخل بالتزاماته نحوهم من حيث وجودهم فى مجتمع محتاج فى وجوده واستمراره إلى تعاونهم ، بل وتنافسهم

وتصارعهم ، أى محتاج لوجود نوع من «العلاقات الاجتماعية» التى تنشأ بينهم بالضرورة وتحتاج إلى من ينظمها . فنظريات الفوضويين لا يستطاع تطبيقها إلا فى نوعين من الحياة أثبتت الوقائع استحالة قيامهما : حياة بها أفراد ذوى طبيعة نورانية قدسية ملائكية ، أو حياة يعيش فيها الأفراد معزولين الواحد عن الآخرين ، وكل منهم تفصله عن الآخر مسافة شاسعة ، منطو على نفسه لا يفكر إلا فيها ، أى حياة إنسانية بلا مجتمعات . وكلا النوعين من الحياة مستحيل ، فالإنسان ليس مَلَكا ، وهو فى الآن نفسه لا يستطيع الحياة إلا فى جماعة من بنى جنسه لأنه حيوان اجتماعى أو مدنى أو سياسى بكل ما فى هذه الكلمات من معان .

الإنسان إذن لابد أن يعيش فى مجتمع ولا بد أن يخضع لسلطة آمرة ، تنظم شئون المجتمع الذى يعيش فيه بشكل أو بآخر ، وكما قال أحد المفكرين «إذا حدث فى مجتمع أن كان أفراده مكونين من بوذا وكونفشيوس وزرادشت وسقراط وأفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى ومحمد وهانيبال ونابليون . . وجميع الشخصيات المحدودة من الصفوة المختاره التى لعبت دوراً حاسماً فى تاريخ الإنسانية — فيحسن ألا يحكم كل هؤلاء فى آن واحد بل يجب أن يخضعوا لفرد واحد أو أكثر منهم لكى يدير دفة الأمور فى المجتمع» (٣) . ولم يحدث أبداً فى تاريخ الإنسانية ولم يثبت من دراسة علماء الحضارات البشرية أو الاثنواغرافية أن وجد مجتمع سارت فيه الأمور سبهللا بلا نظام أو سلطة آمرة تلزم الناس باتباع النظم التى شرعت لتنظيم حياتهم ، وذلك باستثناء بعض الفترات

القصيرة التي يسود فيها حياة المجتمعات نوع من الاضطراب، وذلك كما هي الحال عندما يقوم فيها نوع من العصيان أو الثورة أو عندما يحدث لها غزو خارجي . ولكنها فترات استثنائية لا تؤثر على المبدأ الأصلي . بل إن كثيراً من علماء القانون يذهبون إلى أن سلطة الدولة لا تختفي في هذه الظروف ، بل هي موجودة ومستمرة بدليل المحاكمات التي تجرى بعد انتهاء مثل هذه الظروف ومؤاخذة الخارجين على القواعد المتعارف عليها، بالشدة .

ولكن إذا سلمنا بأن الضرورة تقضي بوجود سلطة في المجتمع ، يخضع لها الأفراد ، فما هي طبيعة هذه السلطة ؟ ولماذا نطيعها ؟ أو كما يقول وايكلف Wycliffe (٤) زعيم المذهب البروتستانتي في انجلترا ، ما هي « الطبيعة العقلية rational nature » للسلطة ؟ أي الطبيعة التي تبرر وجود السلطة عبر الأجيال التاريخية المتعاقبة بين الأفراد الإنسانيين العقلاء أو المفكرين ؟ أو كما يقول روسو « ماالذي يؤدي إلى وجود الدولة ؟ - يؤدي إليها اتحاد أفرادها . ومن أين يأتي اتحاد أفرادها ؟ - يأتي هذا الاتحاد من الالتزام الذي يربط بينهم . . . ولكن ما هو أساس هذا الالتزام ؟ » . ومنذ أكثر من ألفي سنة والعلماء يبحثون « عما إذا كان النظام المدني يحمل في طياته أية قاعدة مشروعة ومؤكدة للإدارة » ، وعما إذا كان ثمة سبب معقول لما قد نجده من ملايين من البشر في مجتمع من المجتمعات يتحملون طغيان فرد « ليست لديه أية سلطة إلا تلك التي منحوها له ، ولا قوة على الإضرار بهم إلا مجرد رغبتهم في تحمل

هذه القوة » .(٥) وللإجابة على هذه الأسئلة التى تلخص الفكر السياسى نجد نظريات مختلفة ومتباينة أشد التباين : فمصدر السلطة عند بعض العلماء هى القوة force أو might فالقوة تخلق السلطة، حيث نجد مثلا المفكر والسياسى الألمانى الشهير بسمارك O.Von Bismarck (١٨١٥—١٨٩٨) يذهب إلى أن القوة فوق الحق Gewalt geht vor Recht . ولم يكن بسمارك يعتنق وحده هذا المذهب بل نجد نيتشه يذهب إلى أن القوة هى أصل الدولة ، ويؤيده لستروورد ثم ابنهيمر Oppenheimer ، كما يؤكد هذا المعنى راتسنهوفر الذى يقول بأن العنف هو أهم عامل فى خلق الدولة ». حتى سمنر الأمريكى يقول « إن الدولة نتيجة للقوة ، وهى توحد وتستمر بالقوة » . ويذهب أخيراً جمبيلوفتز إلى أن الدولة ليست إلا نتيجـــة للسيطرة ، فالمنتصرون يفرضون حكمهم كطبقة حاكمة على المحكومين (٦) . ولكن كثيراً من العلماء يعارضون هذا المبدأ ، فالقوة فى نظرهم لا تخلق الحق ، بل لا بد من حق لكى يسند القوة ، أى لا بد للقوة من أساس عقلى يبرزها وإلا لفشلت ، لاسيما وأن القوة لا تستطيع وحدها أن تفسر ولا أن تبرر السلطان السياسى المستمر الذى يختص به بعض الأفراد على أفراد المجتمع الآخرين . ذلك أن أضعف ضعيف يستطيع كما أشار إلى ذلك هوبز Hobbes أن يقتل أقوى قوى ، إذا استخدم المكائد أو إذا اتحد مع زملائه الضعفاء . ثم إن القوة لا تستطيع أن تفسر استمرار السلطة بعد زوال القوة التى كانت تسندها . إذن لا بد أن تقوم السلطة على علاقة قانونية من نوع ما Vinculum juris تربط النـــاس .

بعضهم ببعض وتحدد علاقاتهم بالحاكم أو الحكام ، فعلاقة الأفراد بعضهم ببعض لا بد أن تكون قائمة فى رأى بعض العلماء على اتفاق قانونى أو Juris consensus على حد تعبير قيقرون Cicero المفكر الرومانى. ولكن حتى لو سلمنا بذلك فما هو هذا القانون الذى يعد أساس السلطة وعلاقة الأفراد بالدولة ؟ هل هو قانون إلهى ؟ هل هو القانون الذى شرعه رب العائلة ورئيسها فى العصور السحيقة ثم أصبح قانون الدولة بعد أن تحولت المجتمعات من النظام العائلى إلى نظام المدينة ثم نظام المجتمع الكبير أو الدولة ؟ هل هو مجرد اتفاق جرى بشكل رسمى أو غير رسمى بين أفراد المجتمع منذ بداية الحياة الاجتماعية ؟ أم هل هو قانون ما مؤلف من كل تلك القوانين أو من بعضها ؟ ثم لو سلمنا كذلك بطبيعة مثل هذا القانون الذى يعد أساساً لسلطة الدولة ، فمن هو الذى سيمارس هذه السلطة ؟ هل يمارسها فرد واحد ، أو عدة أفراد من بين أكثر الناس ثراء أو حكمة ؟ أو هل يمارسها الشعب كله بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر أى بطريق النيابة أو التمثيل ؟ وإذا لجىء إلى طريق التمثيل أو الإنابة فكيف ولمن تناب السلطة ؟ وهل تناب كلها لهيئة واحدة أو جزء منها فقط ؟

كل هذه الأسئلة وما يتعلق بها من مسائل ومشكلات تلخص مادة التفكير والنظريات السياسية . فحول كل سؤال من هذه الأسئلة تقوم مذاهب ونظريات لرجال الفكر السياسى ، وهى نظريات كما سنرى تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً وذلك لأنها تعبر عن آراء ومثاليات كل مفكر بحسب الظروف التى أحاطت به . ولا شك أن موضوع الدولة وعلاقتها

يالفرد هو موضوع الحرية فى المجتمعات وإلى أى حد يكون الفرد حراً فى علاقته بالأفراد الآخرين من جهة وعلاقة الأفراد بالحاكم من جهة أخرى . فموضوع الدولة إذن هو موضوع الحرية أو موضوع السلطة ، إذ هى كلها ليست إلا وجوهاً متعددة لشىء واحد .

٢ — تصنيف المذاهب السياسية (المذهب العضوى والمذهب الآلى): (٧)

على أن الخلاف بين النظريات التى يصوغها المفكرون فى إجابتهم على هذه الأسئلة مهما بلغت حدته فإنه لم يمنع العلماء الدارسين لهذه النظريات من تصنيفها وتبويبها فى تيارين أو أكثر من التيارات الفكرية . وأول هذه التصانيف هو تقسيم أراء العلماء فيما يتعلق بالدولة وعلاقتها بالأفراد إلى مذهبين ، المذهب العضوى Organistic School والمذهب الآلى أو الميكانيكى mechanistic School . وتتلخص أراء المدرسة العضوية فى أن الدولة State ليست إلا جسما حياً كبيراً ، والأعضاء أو الأفراد ليسوا إلا أجزاء فى هذا الجسم الكبير ، ولما كان الكل سابقا على الجزء وأكبر منه فإن الدولة هى الشىء ذو الوجود الحقيقى ، أما الأفراد فهم «مجردات» أو معانى مجردة وليس لهم وجود حقيقى أو فعلى . ولقد سادت هذه النظرية طوال العصور القديمة ولاسيما عند اليونان ، ثم طبقها أصحاب المذهب الرواقى على الإنسانية فى مجموعها ، كما استعانت بها المسيحية فى نظرتها السياسية ، واستمرت هذه النظرية حتى أواخر العصور الوسطى وبدء العصور الحديثة . أما المدرسة الميكانية فتتلخص آراؤها فى أن الدولة ليست إلا مجرد آلة أو أداة ابتدعها الأفراد لتخدمهم وتسهل لهم معيشتهم ، فالأفراد إذن ذوو وجود حقيقى ، أما هى فمجرد شارة device أو رمز لا وجود حقيقيا

لها . ولقد بدأ ظهور هذه النظرية منذ العصور القديمة أيضاً وإن لم يكن لها فى تلك العصور من الصيت والذيع مثل ما كان للنظرية الأولى . فلقد ذهب أبيقورس epicurus إلى أن الدولة ليست تنزيلا إلهياً تقود الأفراد إلى « الحق الخالد » ، بل هى مجرد رمز خلقه الإنسان ليفرق بين الشعب الذى يعيش فيه والشعوب الأخرى . ولكن هذه النظرية ذاعت فى القرن السابع عشر على أثر التقدم الكبير الذى صادفته الاكتشافات والعلمية الصناعية وبدء العصر الصناعى أو عصر الآلة، واستمر ذيوع هذه النظرية فى القرن الثامن عشر إبان حركة التنوير فى ألمانيا وهى الحركة التى كانت تذهب إلى أن النظم الاجتماعية ومن بينها الدولة نظم اصطناعية artifcial اصطنعها الإنسان لنفسه . ولكن الرومانطيقيين الألمان وروسو فى فرنسا قد رفضوا الاعتراف بهذه النظرية مؤيدين المذهب العضوى ، لأن الرومانطيقيين كانوا روحيين فى نزعتهم الفلسفية ، كما كانوا يحتقرون المذاهب المادية ومن ثم بدا لهم المذهب الآلى كمذهب « لا روح فيه ولا دم » . كما رفض الاعتراف بالنظرية الآلية كذلك كل من آدم ملر A. muller وجوزيف دى ميستر de maistre وغيرهما من رجال الدين والسياسة ، الذين اعتنقوا المذهب العضوى ، لا لشيء آخر إلا رغبتهم فى كبح جماح القوى المتحررة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر والتى كانت تتمسك بالمذهب الآلى . ثم حدث بعد ذلك أن ظهرت النظريات الحيوية أو البيولوجية فى أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر على يد جان بابتست لامارك وشارل داروين وأتباعهما ، وذاع صيتها مما أدى إلى ازدهار المذهب العضوى . وأخيراً فى القرن العشرين انتصر أصحاب

المذهب التحكمي أو الكلي totalitarism للمذهب العضوى الذى يعطى للدولة الأسبقية على الفرد . ولكن كلا المذهبين لازال حتى الآن يداعب عقول الفلاسفة والمفكرين دون أن ينتصر كل منهما على الآخر تماماً ، إذ أصبح النزاع بينهما كالنزاع بين المذهبين الاقتصاديين الفردى والاشتراكى ، اللذين يجعل أولهما من الفرد المحور الرئيسى للنشاط الاقتصادى، بينما يضع ثانيهما هذا المركز فى يد الدولة .

٣ — التصنيف الثلاثى : (٨) على أن هذا التصنيف الثنائى للنظريات السياسية لايبدو فى رأى c.L,wayper مثلا وغيره من المشتغلين بدراسة الفكر السياسى التصنيف الوحيد ، بل هناك تصنيف آخر ثلاثى . ذلك أن التقسيم الثنائى يهمل أساس النظريات التى تنظر للدولة على أنها نتيجة للتطور التاريخى وما يستهدف هذا التطور تحقيقه للمجتمع الإنسانى،وذلك كنظريتى روسو مثلا وهيجل ، فإدخال هاتين النظريتين ضمن المذاهب العضوية فى التقسيم الثنائى للمذاهب السياسية فيه شىء كثير من عدم الدقة فى رأى بعض المؤرخين للنظريات السياسية .

والمذاهب السياسيه وفق التقسيم الثلاثى تنقسم إلى ثلاثة تيارات : التيار العقلى الطبيعى Rational-Natural وتيار الإرادة والاصطناع will-Artifice وأخيراً تيار التماسك التاريخى Historical Coherence وتقوم النظريات التى تنتمى للتيار الأول على أن المجتمع أو الدولة لا يمكن فهمهما ولا تقديرهما إلا بربطهما بمعايير وقيم سابقة على وجودهما ، وهذه المعايير موجودة فى الطبيعة ولا حول للإنسان عليها ولا قوة . ويستطيع الإنسان أن يدرك هذه المعايير ويعرفها عن طريق العقل والتفكير .

وليس على المجتمع إلا تطبيق هذه المعايير التى تقدمها له الطبيعة والتى يصل إليها عن طريق التفكير والعقل. فإذا أراد الإنسان أن يعرف ما إذا كانت القوانين التى يطبقها أو النظم التى يخضع لها خيرة فما عليه إلا أن يبحث عما إذا كانت هذه القوانين تطابق تلك المعايير الطبيعية . وتدخل معظم نظريات المفكرين اليونانيين القدامى تحت هذا التيار الفكرى. أما التيار الثانى ، تيار الإرادة والاصطناع فيقوم على النظر إلى المجتمع والدولة على أنهما شيئان صناعيان لا طبيعيان ، فالدولة مجرد نظام ابتدعه الإنسان بكل حرية وليست بحال ما نظاما نسخه الإنسان عن نظام طبيعى سابق ، فالإرادة الانسانية هى التى تخلق الدولة إذن ، وليس العقل كما فى النظريات التى تنتمى للتيار الأول . وبما أن الإرادة الإنسانية هى مبدعة الدولة وخالقتها الوحيدة فإن للإنسان الحرية المطلقة فى تغيير نظام الدولة والمجتمع بالطريقة التى تحلو له . وإلى هذا التيار الفكرى تنتمى كل النظريات التى تنظر للدولة على أنها آلة ابتدعها الإنسان لصالحه ولتحقيق سعادته . أما التيار الثالث وهو تيار التماسك التاريخى ، فإنه يحاول أن يوفق بين التيارين السابقين ، فهو يقوم على إبراز أهمية كل من العقل والإرادة فى نشأة الدولة والحياة الاجتماعية ، وذلك كما فعل روسو وهيجل إذ بين أولهما أهمية « الإرادة العامة Volonté generale » وثانيهما « الإرادة القائمة على العقل Rationale wille . وتنكر النظريات المنتميه لهذا التيار وجود معايير مطلقة ، فالخير أو العدل ليس إلا فى تماسك الجزء مع الكل فى انسجام ووئام ، وإذا أردنا أن نعرف ما إذا كان نظام من النظم خيراً أو عادلا فيجب علينا ألا نبحث عن الخير أو العدل فى تناسق النظام أو نسجامه مع

المجتمع فى فترة تاريخية معينة ، بل فى تناسق هذا النظام مع المجتمع فى تطوره التاريخى العام ، بحيث يكون هذا النظام متمشياً فى وئام وانسجام مع التطور التاريخى للمجتمع . والدولة ليست نسخة من نظام العالم الطبيعى كما ادعى ذلك أصحاب التيار الأول ولكنها إلى حد ما تعد شيئاً طبيعياً ، لأنها نتيجة لتطور تاريخى طويل تكونت فيه على مر الأجيال المتعاقبة، يجعلنا نفكر فيها وكأنها جزء من الطبيعة . ومن ناحية أخرى تعد الدولة إلى حد ما شيئا اصطناعيا لأن الإنسان هو الذى ابتدعها وأنشأها ، ولم يكن فى هذا العمل ينسخ أو ينقل عن نظم الطبيعة بل كان يغير فى هذه النظم ويحور فيها . وفق مايحيط به من ظروف تاريخية وينتمى إلى هذا التيار معظم أصحاب المذهب التاريخى والتطوريين من مفكرى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وهذا التقسيم الثلاثى أيضاً كالتقسيم الثنائى لا يستوعب كل نظريات الفكر السياسى، إذ ثمة نظريات مختلطة لا تندرج تحت أى فرع من هذه الفروع أو تندرج تحت فرعين فى آن واحد وذلك كما هى الحال فى نظريات المذهب الشيوعى التى تبدأ بكارل ماركس الذى يبدو فى نظريته أقرب إلى تيار الإرادة والاصطناع أو المذهب الآلى ، على حين نجد آراء ستالين أقرب إلى تيار التماسك التاريخى والمذهب العضوى . كما أن هذه التصنيفات تغفل ناحية كبيرة من الفكر السياسى إذ لا تفرق بين المفكرين الذين تعرضوا فى صياغة نظرياتهم لوصف الوقائع السياسية الجارية فى المجتمعات ومحاولة استنباط القواعد والقوانين التى تخضع لها سواء كان هذا الاستنباط صحيحاً أم خاطئاً وذلك مثلا كنظريات لوق وروسو إلى حد ما أفلاطون

وأرسطو ، ثم ماركس ، وبين المفكرين الذين ضربوا بالوقائع الجارية عرض الحائط ولم يحاولوا تفسيرها ، بل لجأوا إلى رسم صورة لمجتمعات خيالية utopia لا وجود لها فى الواقع وذلك مثلا كالقديس أوغسطينوس والفارابى وكامبانيلا وتوماس مور وغيرهم من أصحاب المدن الخيالية أو الفاضلة .

وبذلك نستطيع أن نضيف تصنيفاً ثالثاً للنظريات السياسية إذ نقسمها إلى قسمين : نظريات يحاول أصحابها تفسير الوقائع السياسية الواقعة تحت سمعهم وبصرهم وذلك مثل معظم المفكرين السياسيين ، ونظريات يحاول أصحابها رسم مجتمعات خيالية يريدون تحقيقها فى الواقع . وهذا التصنيف أيضاً معيب لأن ثمة فلاسفة ومفكرين تحتوى نظرياتهم على وقائع جارية بالفعل يحاولون تفسيرها وعلى آراء خيالية يريدون تحقيقها فى نفس الوقت كأفلاطون مثلا .

وعلى ذلك سنلجأ فى هذا الكتاب إلى تتبع النظريات السياسية منذ العصور القديمة حتى العصور الحديثة متبعين فى ذلك الترتيب الزمنى لأصحاب هذه النظريات مع دراسة أهم التيارات المسيطرة على تفكيرهم ، إذ سنبدأ بالفكر السياسى عند الشرقيين القدامى ثم ننتقل إلى اليونانيين القدامى والرومان ثم العرب فى العصور الإسلامية ، ثم العصور الوسطى المسيحية وأخيراً العصور الحديثة

٤ — الفكر السياسى وعلم السياسة: وفى هذا الكتاب سندرس « الفكر السياسى » Social thought ؛ لا « علم السياسة » Political Science إذ أن ثمة فرقا كبيراً بين الفكر أو التفكير والعلم ، فالعلم يعتمد على

الملاحظة والتجربة بأنواعهما وصورهما المختلفة والمنهج التاريخي المقارن ؛ ويحلل مايصل إليه من معلومات بفضل هذه المناهج ثم يصل إلى قواعد وقوانين ثابتة ، وذلك على غرار ما يفعل الباحثون فى الظواهر المادية إذ يستنتجون من بحوثهم قوانين مثل قوانين الجاذبية الأرضية ، أو علماء النفس أو الاجتماع . ولكن « الفكر » أوسع نطاقاً من العلم إذ هو يشتمل على النظريات التى استنبطت على أساس استخدام المناهج العلمية إلى جانب النظريات التى يصوغها أصحابها لبيان ما ينبغى أن يكون بدون نظر إلى الوقائع الجارية فى المجتمع ، أو النظريات التى يأتى بها أصحابها باصطناع المنهج الاستدلالى المنطقى الصرف بدون رجوع إلى الوقائع الملموسة ، فالفكر السياسى يشمل كل الآراء والنظريات التى يكون مجالها تحديد علاقة الدولة بالأفراد وما يتعلق بذلك من المسائل الأخرى التى عرضناها فى أول هذا الفصل ، أما علم السياسة ، فهو يشتمل على النظريات التى استنبطها أصحابها عن طريق المناهج العلمية من دراستهم للحياة الواقعية السياسية ، فمثلا لو لجأ أحد العلماء إلى تحليل نتائج الانتخابات فى عدة دول وعلى فترات مختلفة ، من الناحية الإحصائية ووصل عن طريق ذلك إلى قانون عام يبين لنا مزايا وسيلة من وسائل الانتخابات أو معايبها ، أو يثبت لنا مساوىء التمثيل النيابى إذا أجريت الانتخابات على صورة معينة مثل صورة الأغلبية المطلقة ، فإن أبحاثه هذه تعد فى الواقع جزءاً من علم السياسة ، وذلك كما هى الحال فى البحوث الكثيرة التى تجريها كثير من المعاهد الشهيرة مثل معهد جالوب gallup فى أمريكا و Solvay فى بلجيكا وغيرهما من المعاهد العالمية (٩)، وذلك إلى جانب علماء الاجتماع

والاقتصاد والسياسة الذين أجزوا ويجرون كثيراً من هذه البحوث . وإذا حاول مفكر مثل روسو أو لوق دراسة نشأة الدولة بدراسة تطورها فى المجتمعات البدائية والتقدمية واستنتاج نظرية مبينة على هذه المشاهدات فإن هذه الدراسة جزء لا يتجزأ من علم السياسة ، بصرف النظر عما إذا كانت النتائج التى يصل إليها الباحث صواباً أو خطأ ، إذ المهم المنهج المتبع لا النتائج . أما إذا حاول المفكر ذكر رأيه معبراً به عما ينبغى أن يكون بصرف النظر عن الوقائع الجارية ، فإن أراءه لا تكون علما بل تكون مجرد فلسفة . فالفكر السياسى يشتمل على الفلسفة السياسية وعلم السياسة ، فنطاقه أوسع بكثير من نطاق علم السياسة .

على أن ثمة كثيراً من العلماء ينكرون وجود علم يسمى علم السياسة وذلك مثل جراهام ولاس Wallas وأدمون بيرك Burke وأرنشت Barker وغيرهم . إذ يقول أحد المؤلفين وهو ميتلاند maitland « عندما أرى مجموعة كاملة من أسئلة الامتحان معنونة باسم « علم السياسة » فإننى لا آسف للعنوان وليس للأسئلة » كما يشبه بعضهم طالب السياسة الذى يريد الوصول إلى قواعد وقوانين على غرار قوانين العلوم الطبيعية كعالم الكيمياء القديمة الذى كان يصرف وقته سدى فى البحث عن سر يستطيع به تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب !! كما يذهب ولاس إلى أن الإنسان لا يستطيع « بعد عشرين جيلا من الدراسة وتوليد الأنواع أو الفصائل أن يوجد من التشابه الكامل بين شخصين ما يسمح له بالتنبؤ شبه المؤكد بأن كليهما سيتصرف بنفس الأسلوب تحت ظروف معينة » . وينكر بيرك وجود « علم للسياسة كما ينكر وجود علم للجمال » ، « لأن

خطوط السياسة ليست كخطوط الرياضة ، إذ أنها عريضة عميقة وطويلة وتحتمل استثناءات ، كما تتطلب تغييرات . ولا يمكن رسم أية خطوط للحكمة أو الفلسفة السياسية أو المدنية ، إذ هي من المواد التي لا يستطاع تحديدها » . ولكننا لا نوافق هؤلاء العلماء على رأيهم لأن هذا معناه استحالةإخضاع أي علم من العلوم الانسانية human Sciences (١٠) للمناهج العلمية واستنتاج قواعد وقوانين ، وهذا ما تكذبه الوقائع ، فالعلوم الانسانية قد نجحت في تطبيق المناهج العلميه ووصلت من ذلك إلى نتائج مدهشة . على كل حال يتعلق هذا الموضوع بموضوع أوسع نطاقا وهو إلى أي حد يستطاع تطبيق المناهج العلمية في مجال العلوم الإنسانية وليس هنا مجال البحث في هذا الموضوع ، وعلى ذلك نكتفي بالإشارة هنا إلى ما سبق أن ذكرناه بشأن البحوث العلمية التي تجري في معاهد البحث كمعهدي جالوب وسولفاي وغيرهما ولا سيما في المسائل السياسية كقياس الرأي العام والاتجاهات الاجتماعية، وقياس مدى نجاح وفشل بعض الوسائل الانتخابية ، وميل الأفراد لمذهب سياسي معين أو صدهم عنه ..الخ .وعلى من يريد البحث في مدى إمكان تطبيق المناهج العلمية على العلوم الاجتماعية أن يرجع إلى كتب علم الاجتماع العام .

سندرس إذن الفكر السياسي، الذي عرفنا معناه وعرفنا كيف يشتمل على الفلسفة السياسية من ناحية وعلم السياسة من ناحية أخرى . ولكن ما الفرق بين علم السياسة Political Science وعلم الاجتماع السياسي Political Sociology ? علم السياسة يدرس الظواهر أو الوقائع السياسية دراسة وصفية تحليلية، محاولا استخلاص القوانين التي تخضع لها هذه الوقائع، أما علم الاجتماع

السياسى فيبحث فى أثر الظواهر السياسية على الظواهر الاجتماعية الأخرى من اقتصادية وعائلية وأخلاقية وتربوية ودينية ، ولغوية وعلمية . . . وتأثرها بهذه الظواهر . فهو مثلا يأخذ نظاماً كالنظام الديمقراطى المباشر أو غير المباشر (التمثيلى) ويدرس أثر تطبيق هذا النظام على النظم الاجتماعية الأخرى وتأثره هو نفسه بهذه النظم . وإذا كان هذا يبين لنا الخطوط المميزة بين مجالى علم السياسة وعلم الاجتماع السياسى ، فإن ثمة نقاطاً مشتركة بين العلمين ، فكلاهما من حيث كونه علماً يستخدم المناهج العلمية ، ويدرس كلاهما النظم السياسية فى نشأتها وتطورها والعوامل المختلفة التى تؤثر فيها وتتأثر بها ، فمثلا عندما يدرس بعض العلماء مثل روسو ومنتسكيو العلاقة بين صغر المجتمع أو كبره من ناحية المساحة ، أو نسبة اكتظاظه بالسكان وبين النظم السياسية السائدة فيه ، إنما يدرسون موضوعاً من موضوعات الاجتماع السياسى، وكذلك الشأن فى دراسة أثر وجود هيئات وجماعات كالنقابات والأحزاب السياسية والمجالس المحلية ، وهى الهيئات التى تفصل بين الفرد والدولة ونتائج ذلك على النظم السياسية، وما إذا كان مثل هذا الوضع يؤدى إلى الديمقراطية أو الدكتاتورية..

مثل هذه الدراسة وأشباهها تعد أجزاء من علم الاجتماع السياسى(٧) . وغنى عن البيان أن علم الاجتماع السياسى يدخل تحت نطاق الفكر الاجتماعى إذا أخذنا كلمة «الفكر» بمعناها الواسع من أنها تتضمن كل الآراء والنظريات والبحوث التى تدور حول الدولة وعلاقتها بالأفراد وما يتصل بهذا الموضوع من موضوعات أخرى ، ولذلك سنرى فى عدة مواضع من هذا الكتاب دراسات لأهم البحوث التى قام بها علماء الاجتماع السياسى لناحية من نواحى الفكر السياسى الهامة . (١١)

٥ — الغرض من دراسة الفكر السياسى : ولكن ما جدوى هذه الدراسة ؟ وما الفائدة التى تعود على دارس هذه النظريات وتلك البحوث؟ ذلك موضوع لم نكن لنتعرض له لولا أن انقسم بصدده علماء الفكر السياسى أنفسهم إذ اختلفوا فى مدى فائدته . بل رأى بعضهم أن دراسة الفكر السياسى تعد من الأخطار التى تهدد الدولة والمجتمع !!! إذ يقول فى هذا الشأن لزلى ستيفن Leslie Stephen « سعيدة تلك الأمة التى ليس لها فلسفة سياسية، لأن مثل هذه الفلسفة تكون فى العادة نتيجة لثورة قد وقعت حديثاً أو لثورة على وشك الوقوع ». ويقول بيرك «إن من مظاهر سوء إدارة الدولة تعلق الناس بالالتجاء للنظريات !! »، ويذهب هيجل إلى أن « خفاش ميترفا (إلهة العلم والحكمة وهى هنا رمز للفلسفة السياسية) يحلق عندما يخيم الظلام». وثمة علماء يعتقدون أن مثل هذه الدراسة عقيمة لا جدوى منها ،فيذهب بيكن إلى أن هذه الدراسة كعذراء وُهبت لله فهى عقيمه . ويقول باركلى إن دراسة الفكر السياسى تعتبر أعجوبة من أعاجيب الفلاسفة الذين من عاداتهم أن يثيروا الغبار ثم يشكون بعد ذلك من أنهم لا يستطيعون الرؤية !! ومن العجيب أن باركلى نفسه كان فيلسوفاً وله آراء سياسية!! ويشبه بيرك أيضاً مجال نظريات الفكر السياسى «بالبحر الصربى الكبير الواقع بين ساحل دالماسيا وجبال كاسيوس القديمة (ويقصد ما نسميه اليوم بحر الأدرياتى) حيث غرقت جيوش بأكملها » .

ويتفق بعض العسكريين مع هؤلاء العلماء فى الرأى ، فقد كان كل من نابليون ومترنخ Metternich يرجع مصائب العصر الذى عاشا فيه إلى انتشار التعميمات الشديدة السذاجة فى الفلسفة السياسية ووجه كل منهما النظر كما

فعل كثير من اللاحقين عليهما من الساسة الطغاة ودعاة الحكم الدكتاتورى إلى ضرورة بدء النضال ضد « الخفافيش » وهم العلماء الذين يناقشون المسائل السياسية والذين لا يظهرون « إلا فى عصور الظلام » !!(٨).

ولكى يقابل هذا الرأى المتطرف رأى آخر لا يقل عنه تطرفاً فى فى الجهة المقابلة أو المضادة ، فكثير من علماء السياسة يعتقدون أنهم بنظرياتهم هذه إنما يقدمون لقرائهم نصائح وتعليمات عملية تبصرهم فى حياتهم السياسية وتكون بمثابة تمرين لهم على حسن قيادة الأمور السياسية فى المجتمع، وذلك مثل أفلاطون وأرسطو والفارابى وماكيافللى ، وغيرهم من العلماء الذين نجد لهم نصوصاً متناثرة فى مؤلفاتهم تؤكد هذا المعنى ، فأفلاطون مثلا عندما يرسم الطريق الدراسى الطويل الذى يمر به الفرد حتى يصل إلى طبقة الحكام أو الفلاسفة وكل من أرسطو والفارابى وماكيافللى عندما يرسم الصفات التى يجب أن يتحلى بها الأمير وطريق الوصول إلى تكوين أمير مثالى إنما كانوا يستهدفون جانباً عملياً. وكل من هؤلاء الفلاسفة قد وجد فى الاطلاع على آراء الفلاسفة فى هذا المجال من القواعد الأساسية فى سبيل تكوين الصفات الأساسية المطلوبة فى رجل السياسة. ولكن إذا كان كثير من المفكرين القدامى ومفكرو العصور الوسطى قد اعتنقوا هذا المبدأ فإن كثيراً من مؤرخى تاريخ الفكر السياسى لا يعتقدون فى صحته إذ يعتقد مثلا ميشل فوستر M, Foster أن هذا المبدأ لو كان صحيحاً فمعنى هذا أن علماء الفكر السياسى لا بد أن يكونوا هم أنفسهم من بين السياسيين الأفذاذ الممتازين فى سياستهم وفى قيادتهم للشعوب ، وهذا هو ما لم تؤيده الوقائع ، إذ ثمة فئة قليلة من هؤلاء

المفكرين قد أظهرت مثل هذه البراعة ومعظمهم كانت له سياسة حمقاء عندما قدر له أن يقود دفة الأمور السياسية . فمثلا إذا كان كنفشيوس قد نجح عندما طبق آراءه فى الصين تحت حكم الدوق تنج Ting دوق لو Lu فإن أفلاطون قد باء بالفشل الذريع مرتين عندما اتخذمنه حاكم سيراكيوز وهو ديونزيوس الثانى مستشارا لشئون دولته. ومن ناحية أخرى نجد أن أفذاذ السياسيين والقادة ليسوا بالضرورة من بين العلماء السياسيين ، بل قد يكونون من العسكريين ، أو من بين الأشخاص الذين لم يكن لتاريخ الفكر السياسى فى تكوينهم أدنى نصيب . ثم الظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بالمجتمعات تختلف فيما يرى بعض العلماء من مجتمع لآخر وفى نفس المجتمع الواحد تتباين من فترة لأخرى ، إذ من المعروف أن الوقائع التاريخية وقائع وحيدة unique وما يصح من تصرف إزاء أحدها قد يتنافى تنافياً تاماً مع الأخرى ، فالقول بأن دراسة النظريات السياسية هامة لأنها ذات فوائد عملية وهى تمرين الأفراد على فن الحكم وقيادة الأمور ، غير صحيح أو على الأقل مبالغ فيه(٩) .

وبين هذين الرأيين المسرفين فى التطرف نجد رأياً ثالثاً لا يتجاوز حدود الاعتدال وهو أن الفكر السياسى يدرس على أنه جزء من التراث الإنسانى ، فكما ندرس تاريخ الدول وكما ندرس المذاهب الفلسفية على مر فترات التاريخ المختلفة ، ندرس لنفس الغرض تاريخ الفكر السياسى. ذلك أن كل نظرية وكل مذهب ليس إلا انعكاساً للحضارة السائدة فى المجتمع الذى عاش فيه صاحبه ، ودراستنا لهذه الآراء والمذاهب دراسة عنصر هام من عناصر الحضارة التى سادت منذ العصور القديمة حتى

اليوم ، فآراء أفلاطون وأرسطو تعبر عن روح العصر الذى عاش فيه كل منهما وكذلك آراء قيقرون عند الرومان وابن خلدون مثلا فى العصور الوسطى الإسلامية والقديس توماس الأكوينى فى العصور الوسطى المسيحية . . . الخ . ونحن نستطيع أن ندرك بسهولة كيف أن النظم الاجتماعية الحاضرة من أسرية وسياسية وتربوية ليست إلا نتيجة لتطور طويل منذ العصور القديمة حتى اليوم،وهذا التطور إنما أتى كنتيجة مباشرة لما كشف عنه التطبيق العملى فى مجال النظم المختلفة من فوائد ومناقص ، إلى جانب ما تمخض عنه تفكير العلماء فى كل عصر ومكان . فالنظم السياسية التى تطبق اليوم وليدة لهذا التطور ، أى وليدة المذاهب والنظريات السياسية التى سادت منذ العصور القديمة والنظم التى سادت منذ تلك العصور ، فنحن بدراستنا للنظريات السياسية نفهم الأسس التى تقوم عليها نظمنا الحالية والأصول التى وجدت عنها وبذلك يزداد فهمنا لها ، مما يساعدنا أيضاً على إدخال الإصلاحات التى ننشدها حينما نريد إصلاحا فى النظم السياسية أو تقويماً لما اعوج من أجزائها.ومن ناحية أخرى ليس من الصحيح فيما نرى أن وقائع التاريخ كلها وقائع فردية ، فهناك مواقف فى تاريخ الدول تتكرر أكثر من عدة مرات وقد تستلزم نفس الحلول إن لم تكن فى جزئياتها فعلى الأقل فى خطوطها العريضة ، ودراسة النظريات وتاريخ الفكر السياسى إنما يعين الباحث فى هذه المهمة ، فمثلا عندما وقعت الحرب بين ألمانيا وانجلترا وحلفائها سنة ١٩٣٩ كان كل هم انجلترا أن توقع هتلر المستشار الألمانى فيما وقع فيه نابليون فى القرن الماضى من الهجوم على روسيا حتى تباد جنوده ، ونجد كذلك

أن كل ثورة سياسية تحدث فى المجتمع وتقلب نظام الحكم فيه إنما تستلزم عدة إجراءات للمحافظة على نجاح الثورة ، وهذه الإجراءات هى هى فى كل ثورة مهما تغير الزمن وتبدلت المجتمعات ، وكذلك الشأن فى الإجراءات التى يتطلبها إعلان الحرب والسير فيها . وللحكم الديمقراطى والحكم الدكتاتورى . . . وغيرهما من أنواع الحكم ظروف تؤدى إليهما ونتائج تنتج عنهما مهما اختلف الزمن وتبدلت الظروف . . . . فالتاريخ البشرى يتكرر فى جزء منه على الأقل فى صور مختلفة . فدراسة تاريخ الفكر السياسى تعين إذن على حل المشكلات السياسية .(١٠)

٦ — خطة هذا الكتاب : وينقسم هذا الكتاب إلى أبواب وفصول نعرض فيها أولا بعض النظريات السياسية فى الدول الشرقية القديمة كالصين وبابل ومصر ، ثم ننتقل إلى العصور القديمة عند اليونان والرومان ، ثم العصور الوسطى الإسلامية والعصور الوسطى المسيحية وأخيراً العصور الحديثة والاتجاهات المعاصرة . وفى أثناء ذلك لن نهمل النظريات السياسية من عضوية ـ ذاتية ، أو طبيعية ـ عقلية وإرادية اصطناعية أو تاريخية ، والظروف التى أدت إلى ظهورها أو إلى اعتناق هذا المفكر أو ذاك لها . أى أننا سنجمع فى ترتيب موضوعات هذا الكتاب بين الترتيب الزمنى للمفكرين والفلاسفة من ناحية والتيارات الفكرية المسيطرة عليهم والمؤدية إلى اعتناقهم لنظرية دون أخرى ـ من ناحية أخرى .

الفصل الثانى

بدايات الفكر السياسى عند الشرقيين

١ — التراث السياسى الشرقى : لقد ادعى كثير من المفكرين الغربيين عدم وجود فكر سياسى لدى الدول الشرقية القديمة نظراً لوجود الحكم الملكى المطلق Absolute manarchy والأفكار الدينية المسيطرة على عقلية الأفراد فى تلك العصور القديمة . والواقع أن هذا الموضوع ذو صلة وثيقة بموضوع آخر أعم منه وهو موضوع الفلسفة الشرقية والفلسفة الغربية وقيمة كل منهما وعما إذا كانت الثانية قد تأثرت بالأولى، حيث نجد أن كثيراً من هؤلاء المؤلفين ينكر وجود فلسفة شرقية أو فكر شرقى بالمعنى المفهوم من هاتين الكلمتين. ولن نناقش هذا الموضوع هنا ، فحرى به أن يناقش فى مؤلف عن تاريخ الفكر الاجتماعى أو تاريخ الفلسفة أو الحضارة، ولكننا نؤكد أن من بين الدوافع التى تدعو هؤلاء المؤلفين إلى تحقير شأن الفكر الشرقى تعصبهم للفكر والحضارة الغربيين (١) ، حتى أن مؤلفاً مثل C. L, Wayper عندما يورد قول أفلاطون فى محاورة طيماوس Timaeus على لسان كاهن مصرى يخاطب اليونان بلغة ممثل لشعب عال فى ثقافته متطور فى فكره يتكلم إلى شعب متأخر قائلا « إنكم يا معشر اليونان دائماً أطفال بالنسبة لنا ، وليس بينكم شيخ عجوز فى المعرفة ، إنكم صغار فى عقولكم !! » — نقول عندما يورد ذلك وبالرغم من أن المؤلفين يجمعون على تفسير مثل هذا النص على أنه اعتراف

من أفلاطون بأسبقية الفكر المصرى القديم ، بل وبتأثره بهذا الفكر ، يعلق على هذا النص قائلا « إنه كان على صواب ، إنهم (أى اليونان) لم يفقدوا قط صفة حب الاستطلاع التى يتصف بها الأطفال بشكل لا حدود له » . فأى تفسير يحمل معنى التعصب للفكر اليونانى أكثر من هذا ؟ ثم نجد هؤلاء المؤلفين المتعصبين يقرون تقدم الفكر الغربى على الفكر الشرقى لأن الأول كان يعيش فى حرية تامة على حين أن الأخير كان يعيش فى ظل دكتاتورية طاغية ، وهم يدعون ذلك فى الوقت الذى حكم فيه على سقراط ، إمام فلاسفة اليونان بالإعدام نتيجة لأفكاره ومبادئه ، إذ راح ضحية هذه المبادىء بدعوى أنها مفسدة للشباب. فلندرس إذن نماذج من الفكر الشرقى القديم ، لأنه ، حتى لو كان دون الفكر الغربى ، يمثل حلقة من حلقات التراث الإنسانى جدير بنا أن ندرسها إلى جانب الحلقات الأخرى. وسنختار بعض النماذج من المصريين القدامى، ثم حمورابى عند البابليين ومانو عند الهنود وأخيراً كونفشيوس عند الصينيين ، وذلك إلى جانب الديانة اليهودية .

٢ — <u>المصريون الفراعنة</u>(٢): لقد كانت الأراضى فى معظم التاريخ الفرعونى مقسمة إلى أحواض Nome تشبه المديريات والمحافظات فى عصرنا ، وكان على كل منها رئيس أو أمير يخضع للملك الذى كان يظن أنه ابن الآلهة ومن نسلهم والحاكم باسمهم . ومع وجود آلهة متعددة صغيرة فى أنحاء مصر المختلفة إلا أن الآلهة الأربعة رع أو أمون وأوزيريس وايزيس وحورس كانت تمثل الآلهة الرئيسية ، ثم فى عصر متأخر نجد الآلهة الثلاثة رع وآمون وفتاح . والمفروض أن الملك كان فى بعض

المصور هو نفسه إلها ، فهو مثلا ابن آمون - رع ، وهو لايحكم وفق حق إلهى ، بل وفق مولد إلهى ، فهو من نسل الآلهة. وهذا الأصل يعطى له الحق فى الملك . ولذلك نجد على تاجه صورة الصقر الذى يمثل حورس الذى يمثل توتم القبيلة وعلى جبهته نجد الحية رمز الحكمة والحياة . ولقد كان الملك الفرعونى القس الرئيسى للدين ، وكان يرأس الحفلات الدينية والطقوس فى المناسبات الهامة ، ولقد كان لفكرة أن الملك إله أو ابن الآلهة أثر كبير فى تنظيم الشئون السياسية والإدارية فى مصر القديمة ، لأن هذه الفكرة قد لعبت دوراً نفسياً كبيراً ، إذ جعلت الأفراد يتصرفون فى غالب الأحيان وفق القواعد والقوانين التى وضعها الملك . وبذلك كان القساوسة يكونون الطبقة التى كان يعتمد فى تنظيم الحياة الإدارية والاجتماعية . وكانت صفتا الحق والعدل من أبرز الصفات التى يضفيها المصريون على الإله أوزيريس ، ففى كتاب الموتى نجد « سبحانك أيها الإله العظيم ، إله الصدق والعدل ! ! » ولذلك نجد أحد الفراعنة يوصى وزيره الجديد ، والوزير كان يقوم مقام رئيس الوزراء الآن وزيرى العدل والمالية» ، كما كان يمثل القضاء فى آخر مرحلة قبل فرعون نفسه - يوصى وزيره قائلا « إذا أتاك شاك من مصر العليا أو السفلى . . فتأكد أن كل شىء تم فى شكواه وفق القانون ، ووفق التقاليد . . اعط لكل ذى حق حقه . . إن الله يكره التحيز . . عامل من تعرفه كمن لا تعرفه ومن يكون من أقارب الملك كمن يكون بعيداً عنه ، واعلم أن الأمير الذى يقوم بذلك سيستمر هنا فى هذا المكان .. إن احترام الأمير يقوم على مراعاته العدل . . (لاحظ التعليمات) الملقاة على كاهلك » . ففكرة

العدل كانت من أهم الأفكار التي ترتكز عليها الدولة في العصر الفرعوني لأن العدل كان من صفات رع أمون الإله الأول ثم إن الاله توت كان منزل القانون . وعندما أتى اخناتون أو امنحتب الرابع إلى الحكم سنة ١٣٨٠ ق . م أحدث انقلابه المشهور في فكرة الأديان، إذ أبدل فكرة التوحيد القومي بفكرة التوحيد العالمي الكوني أو حول ال Henotheism وهو مذهب وحدة الإله في المجتمع أو الدولة الواحدة إلى ال monotheism أو وحدة الإله في العالم ، وأطلق على الإله الواحد أتون أو الشمس التي وجد فيها رمزاً لإله واحد للعالم كله وكان بذلك أول معبر عن فكرة الوحدانية الإلهية قبل أن يعرفها اليهود بمئات السنين . وأنشد اخناتون عدة أناشيد يشرح فيها الإله الجديد وصفاته وبعضهما يشبه إلى حد كبير في معناه ومبناه مزامير داود ولاسيما المزمار الرابع بعد المائه الذى يؤكد أثر فلسفة اخناتون وأرائه على الدين الموسوى اليهودى . وفى هذه الأناشيد يؤكد اخناتون فكرة أن الملك ابن الإله .

إنك (ياإلهى) فى قلبي
ليس ثمة شخص آخر يعرفك
إلا ابنك إخناتون
لقد جعلت منه حكيما
بقضائك وقوتك

. . . .

لقد أنشأت العالم
ورفعته لابنك . . . .

إخناتون ذى العمر الطويل
وللسيدة الملكية الرئيسية حبيبته
سيدة الأرضين
نفر – نفرو – أتون ، نفرتيتى
ليعيشوا ويزهروا أبد الآبدين .

ويرى جيمس برستد Breasted أن توحيد دول البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط تحت الحكم المصرى فى عصر الإمبراطورية المصرية قد أوحى لإخناتون بتوحيد الآلهة الدينية على نمط التوحيد السياسى ، أى أن توحيد الأقاليم المختلفة فى دولة واحدة قد حدا بفكر إخناتون إلى توحيد الآلهة فى إله واحد .

ولقد كان تقليد أن الملك ابن لإله من الآلهة الكبرى من القوة بحيث أن حتشبسوت عندما أعطت لنفسها حق تولى السلطة ، وهى أنثى ، عمدت إلى إنشاء قصة خيالية لتقنع بها الأفراد ، وتتلخص هذه القصة فى أن الإله آمون نزل على أمها أحماس فى فيض من العطور والنور وأخبرها أنها ستضع بنتاً تحمل قوة الإله وشجاعته وأن الإله سيجعلها مظهراً من مظاهر قوته .

وبالرغم من أن الفراعنة كانوا يتخذون من العدل أساساً للدولة ويهتمون بمعرفة آراء الأفراد وذلك عن طريق القساوسة والوزراء وكذلك « مجلس المسنين » Saru من بين أبناء النبلاء الإقطاعيين الذين كان يختارهم الملك ليسكنوا فى بلاطه والذين كان يستشيرهم فى الأمور ، كما كان يهتم الفراعنة بالبت فى قضايا الأفراد وفق قوانين وتقاليد ثابتة ،

— بالرغم من ذلك نجد منهم من نادى بالحكم الدكتاتورى . فيقول مثلا أمنمحعت الأول من الأسرة الثانية عشرة (٢٢٩٢—٢٢٣٢) ق.م ينصح ابنه فى قصيدة :

انتبه إلى ما أقوله لك
يجب أن تكون ملك الأرض
لا بد أن تزيد الخير
كن شديداً مع رعاياك
لأن الناس يحترمون من يرهبهم
لا تقرب الناس وحدك
لا تملأ قلبك بأخوة (أحد)
ولا تتخذ صديقا . . . .
وعندما تنام احرس قلبك بنفسك
لأن الإنسان لا أصدقاء له يوم الشدة .

والواقع أن أمنحعت الأول قد يكون معذوراً فى إبدائه هذه الآراء لأنه قد فعل كل ما فى استطاعته لإسعاد شعبه ، وبرغم ذلك قامت مؤامرة ضده من بعض حلفائه واستطاع أن يقضى عليها بسرعة وحزم . وكان أمنمحعت الأول شاعراً كغيره من الفراعنة بواجبات الحاكم من أنه ليس مجرد حكم الناس بل توفير السعادة والطمأنينة لهم إذ يقول « . . . لا جوعان ولا ظمآن فى عهدى ، والناس يعيشون فى سلام . . . »

٣ — البابليون - حمورابى(٣) : وفكرة الحكم المؤسس على الدين وعلى اعتبار الملك أو الحاكم من نسل الآلهة ، لم تكن بدعاً عند المصريين القدامى بل كانت القاعدة السائدة عند الشعوب القديمة، وإن كان يعزى

إلى المصريين فيما يرى كثير من المؤلفين أن نقلوا هذا التراث إلى اليونان عن طريق أفلاطون ثم إلى العصور الوسطى إذ كان الملك يتقلد سلطاته من الكنيسة رسمياً . ذلك أن الملك حمورابى ملك بابل المشهور (٢١٢٣—٢٠٨١) ق . م الذى شرع لشعبه تشريعاً كاملا يظن إنه كان ذا أثر كبير على القانون الرومانى ، يذهب هو الآخر إلى أن تشريعه هدية من السماء . وعلى وجه من أوجه الاسطوانة التى كتب عليها القانون نجد صورة الملك وهو يتلقى القانون من شماش الإله الشمس نفسه ، وفى مقدمة هذا القانون يقول حمورابى إن الآلهة قد عينته « لكى يجعل العدل يسود الناس وليقضى على الأشرار والمجرمين وليمنع القوى من أن يظلم الضعيف . . . ولكى ينير الأرض وليزيد من رفاهية الأفراد . . . » . ولا تقتصر مهمة الحاكم أو الدولة فى نظر حمورابى على ذلك، بل كان يرى من مهمتها كذلك توفير الرفاهية للشعب إذ يقول « من الذى منح الحياة لمدينة أوروك ومد سكانها بالماء الوفير ومن الذى جمل مدينة بورسفا ؟ . . . إنما هو خادم الشعب وحاكم الأفراد الذى أسعدت أعماله أنونيت (الإله) » . ثم يقول فى موضع آخر بلغة رجل السياسة « عندما أعطانى أنو وإنيل (إلها أوروك ونيبور) أرض سومر وعقاد لأحكمها وعندما عهدا إلى بسيف الحاكم حفرت قناة حمورابى رمز ثراء الشعب (وهذا هو اسم القناة) التى مدت سومر وعقاد بالماء الوفير ، وحولت أرضها على الجانبين إلى أراضى زراعية . » ويضيف حمورابى كيف أنه حول الأراضى إلى جنات مملوءة بالزرع والفواكه . لذلك لا عجب إذ حوى القانون الذى وضعه فى ٢٨٥ مادة كل ما يمكن أن نفكر فيه فى أى قانون حديث من الأحوال الشخصية والملكية الخاصة والتجارة والصناعة والشئون

الأسرية وتعويضات العمل وحوادثه . . . الخ . ولقد عرف الحكم البابلونى تقسيم المملكة إلى أقاليم كما كانت الحال عند الفراعنة المصريين ، على رأس كل إقليم حاكم تساعده جمعية من النبلاء والأرستقراطيين كانت تشترك فى الحكم ، ولكن الأمر الأخير كان للملك . ولم تكن الدولة محددة فقط بالحكم الملكى وجمعيات النبلاء الإقليميين بل كذلك برجال الدين ، الذين انتشروا فى كل مدينة وقرية . إذ كان لكل قرية ومدينة آلهتها الخاصة بجانب الآلهة العامة ، فانتشرت المعابد وكثر رجال الدين وكبرت إقطاعياتهم بحيث أصبحت لرجال الدين كلمة فى إدارة شئون الدولة البابلية .

ولكن مما يسترعى النظر هو أن حمورابى قد جعل للأفراد حقوقاً على الدولة بشكل يبدو غريباً فى بعض الأحيان، بل وبشكل لم يصل إليه أي تشريع حديث ، ففى المواد من ٢٢—٢٤ من قانونه ينص « على أنه إذا احترف شخص السرقة وقبض عليه، حكم عليه بالإعدام». أما إذا لم يقبض على السارق كان من حق الشخص المسروق أن يقوم بحضور الإله بحصر الأشياء التى فقدت منه ، وعلى محافظ المقاطعة التى حدثت فيها السرقة وهو المحافظ الذى تدخل المقاطعة فى اختصاصه القضائى أن يعوضه عما فقده . « أما إذا كان الشيء المفقود حياة بشرية ، فإن المدنية والحاكم (المحافظ) يدفعان تعويضاً قدره مينا (٦٠ جنيها) للورثة ». أى أن حمورابى قد عد الدولة ملزمة بتعويض الأفراد عن كل ما يلحقهم من أضرار مادية بسبب إهمال الدولة وحمايتها فى أداء مهمتها ، وذلك هو أسمى ما يتصور من مبادىء يقوم عليها التشريع .

وإذا بحثنا فى فكرة الدولة عند الأشوريين لوجدنا نفس الفكرة التى كانت تعتنقها كل دول الشرق القديم من أن الملك ابن الآلهة، أو هو نفسه إله أو على الأقل أقنوم أو شخص يحل فيه الإله .

٤ — اليهود: (٤) ولقد أتت الديانة اليهودية بفكرة الوحدة الإلهية التى نادى بها أخناتون ، وارتكزت هى الأخرى فى فكرتها للدولة على أنها تقوم على قانون إلهى ، ولكنها نادت — كما نادى أخناتون بتكوين دولة قائمة على الدين Theocracy ؛ أى يقوم فيها رجال الدين بالحكم وبالغت فى هذا فجعلت رجال الدين يشرفون على كل شىء حتى النواحى العلمية والصحية . والوصية الأولى من الوصايا العشر « لا تتخذ آلهاً آخر من دونى » تضع أساس هذه الدولة التى لا تقوم على أى قانون مدنى بل على فكرة الله وأنه مصدر كل تشريع وأنه الملك الذى لا يراه إنسان وهو الذى يشرع ليحكم الملوك وفق أوامره . وكان اليهود يرون أن أى خروج على الوحدة الدينية معناه خروج على الوحدة السياسية وتشتيت شمل الدولة وبذلك كان الهراطقة والمتزندقين يحكم عليهم بالإعدام . والمفروض وفق الوصايا العشر ووفق التفسيرات التى أتى بها الشراح اليهود فى التلمود أن القساوسة يساعدون الملك على إقامة الدولة وأن ليس ثمة قانون إلا القانون السماوى . أما الوصية الخامسة التى تحث على احترام الوالدين فقد جعل منها الشراح اليهود أساساً لتكوين أسرة قوية تكون وحدة اجتماعية واقتصادية تساعد الدولة فى أداء مهمتها ، بحيث تكون اختصاصات هذه الأخيرة تكميلية بالنسبة لاختصاصات الأولى . وثمة فروق بين سياسة موسى وخليفته يوشع فالأول كان يعتمد على اللين

والتنزيل الإلهى ، بينما الثانى كان يعتمد على القوة والتنكيل بأعداء الدولة. والزمن الذى عاش فيه موسى ويوشع مختلف عليه من المؤرخين فى فترة تمتد من القرن السادس عشر حتى الثالث عشر قبل الميلاد .

ولقد حدث ابتداء من القرن العاشر قبل الميلاد أى فى عصر الملك سليمان أن جمع هذا الأخير ثروة خيالية تعد بالألوف ، وكان سليمان يريد تصنيع دولته والانتقال بسرعة من العصر الزراعى للعصر الصناعى وبذلك بالغ فى جمع الضرائب وإنشاء المشروعات الصناعية مما أدى إلى إثراء كثير من الناس اثراء فاحشاً وتكوين طبقة عمالية فى بيت المقدس ، فنشأت طبقات من المعوزين جنباً إلى جنب مع طبقات من الأثرياء ثراء فاحشا . فانتشر الإقراض بالربا الباهظ ، كما انتشرت الرشوة وبدأ نضال الطبقات . فحملت الطبقات الضعيفة بلسان بعض « الأنبياء » مثل عاموس على الأغنياء الذين « كانوا يبيعون الحق بالفضة ، والفقير بزوج من الأحذية !. » ونادت هذه الطبقات بضرورة توزيع الثروة وتطبيق قانون المساواة فى الحقوق والالتزامات ، وقامت سلسلة من المعارك والحروب الأهلية التى نشرت الفوضى . وفى هذه الفترة ظهرت بعض فلسفات كثير من الأنبياء اليهود مثل عاموس وأرمياء وإيلياه ، الذين كونوا طبقة تقف ضد طبقة الأغنياء . وأدى هذا بعد ذلك إلى انقسام اليهود إلى دولتين سنة ٩٣٧ ق . م .

ولا نرى داعياً للاستطراد فى سرد أمثلة ونماذج من الفكر السياسى فى دول الشرق الأوسط القديم ، إذ وجدنا أن الفكرة الرئيسية واحدة وهى إقامة الدولة على أسس دينية ، ونجد نفس هذه الفكرة أيضاً عند الفرس القدامى ، فمثلا تصور الديانة

الزرادشية زرادشت (٦٦٠ — ٥٨٣ ق . م) وهو يصلى فوق الجبل ، ثم يظهر له أهورا — مازادا إله الخير على جبل عال وسط زوبعة من الرعد والبرق ويهدى له كتاب القوانين . ولقد عرفنا كيف أن الإله توت فى مصر كان يمثل إله الحكمة والقانون وهو منزل القوانين ، وكذلك الشأن فى قوانين حمورابى . ونجد كذلك هذه الفكرة فى كريت ، حيث تلقى الملك مينوس Minos القوانين من الإله على جبل دكتا Dicta . بل ونجد نفس الفكرة عند اليونان القدامى إذ كانوا يطلقون على ديونزيوس اسم «مانح القوانين» وكانوا يمثلون هذا الإله وأمامه لوحتان عليهما القوانين .

ولقد لجأت هذه الدول إلى هذه الفكرة أولا لأن العصر الذى كانت تعيش فيه كان يسيطر فيه الدين والأفكار الدينية على كل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فيما يرى ديودور الصقلى المؤرخ الشهير أنهم كانوا يعتقدون أن النظم الدينية هى أفضل نظم تساعد الإنسانية فى سبيل الوصول إلى أهدافها لأن الأفراد أكثر ميلا لإطاعة الدولة والقانون المؤسسين على مبادىء دينية أكثر من أية قوانين تتخذ لها أساساً آخر غير الأساس الدينى .

٥ — الصين — كونفشيوس (٥) : ولقد عاش كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد فى الصين القديمة ويعد من أكبر الفلاسفة والمؤرخين ورجال الدين الصينيين . وألف وترجم كثيراً من الكتب القديمة أهمها « كتاب الطقوس » « وكتاب التغيرات » « وكتاب الأغانى » « وحوليات الربيع والخريف » ثم كتاب التاريخ » وهى الكتب الخمسة الرئيسية التى ألفها كونفشيوس بجانب كتب أخرى ترجمها وألفها هو وتلاميذه . ولقد كان كونفشيوس حكيما ، ذا مذهب فلسفى اعتنقه الصينيون واستمر حتى

أصبح دين الدولة الرئيسي لعدة أجيال ولم تتخلص منه الدولة الصينية إلا فى أوائل هذا القرن العشرين . ولقد كانت الصين فى عهده تسير على نظام الإقطاع كما كانت الحال فى مصر الفرعونية ودولة الأشوريين والبابليين . ولقد أطرى نظام الإقطاع . ويرى كونفشيوس أن المجتمع يقوم أولا على ترابط أفراد الأسرة وطاعتهم لرب الأسرة ، إذ وجد أن الأسرة إذا كانت قوية وفرت على الدولة متاعب كثيرة وجعلتها تتفرغ للأعمال الرئيسية. ويرى أن الحكومة المثلى هى التى تتوفر فيها شروط ثلاثة « توفير الغذاء للشعب ثم تكوين جيش قوى وأخيراً وجود الثقة الشعبية فى الحاكم » . ولذلك يجب أن يكون الحاكم ذات ميزات خلقية خاصة حتى يحقق هذه المثاليات الضرورة لإسعاد شعبه . والمبدأ الثانى هو أن الحاكم يجب ألا يلجأ للوسائل العنيفة فى إخضاع شعبه ، بل عليه أن يخضع الشعب بقوة فضائله ولين أخلاقه، لأن هذه الوسائل هى وحدها الكفيلة بخلق جو من التفاهم والمحبة بين الحاكم والمحكومين ولذلك نصح بنشر الفنون ولا سيما الموسيقى ، بين الشعب لأن هذا كفيل بخلق إحساس مرهف بالفضائل والتمسك بها بين الأفراد . كما نجد كونفشيوس ، الذى كان يريد إحياء التراث القديم للعصور السحيقة للشعب الصينى وهى العصور التى كان يرى فيها مثالا لما يجب أن تكون عليه الشعوب ، يحبذ نظام الإقطاع ويرى فيه خير ضمان لسلامة الدولة ، كما كان يعتقد أن الملك إنما يستمد سلطانه كنائب للسماء أو الإله وأن هذه الوكالة يمكن سحبها منه فى أى وقت فى حالة ما إذا ابتعد عن الطريق السليم . فكان كونفشيوس بهذا مبشراً بما سيقول به المفكرون السياسيون المحدثون من لوق وروسو وغيرهم الذين أباحوا

الثورة على السلطان فى حالة ما إذا ابتعد الممارسون للسلطة عن اختصاصهم وأذلوا الشعب . ونصح كونفشيوس كذلك بإقامة المشروعات الاجتماعية للفقراء والأرامل والأيتام والعجزة والشيوخ ، وبذلك - فيما يرى - تختفى السرقة والتسول ويسود السلم . وكان فى هذا كذلك مبشرا بما سيقول به أفلاطون من أن الحكم يجب أن يتولاه ملك فيلسوف مثقف .

ولم تكن هذه الآراء « الخياليه » لتروق فى نظر الفلاسفة الآخرين الذين حملوا على كونفشيوس وردوا على فلسفته بفلسفات معارضة، لذلك نجد هنرنتوءى من القرن الثالث قبل الميلاد ينشىء المذهب القانونى الذى يقوم على أن الدولة لا أساس لها إلا بقوة القانون ، لأن طبيعة الإنسان لا تتفق مع ما أتى به كونفوشيوس إذ لا بد من القانون الذى ينظم الحياة السياسية وتسنده القوة . ثم نجد أيضاً مذهباً آخر هو مذهب الفوضويين وعلى رأسهم شوانج تسى الذى لم يكن يرى داعياً لوجود الحكومة ونصح هو وأتباعه الأفراد بالمعيشة فى معزل عن الحياة الاجتماعية فى حياة طبيعية لا يسود فيها أحد .

وإلى جانب ذلك نجد فلسفات أخرى سياسية مزهرة منذ القرن الخامس قبل الميلاد فى الوسط الصينى . كما نجد كل المذاهب السياسية ممثلة تقريباً . وكان الصينيون وعلى رأسهم الهيئات الحاكمة تدين بمذهب من المذاهب لفترة ما ثم تهجره إلى مذهب آخر ،فنجد مذاهب للفرديين وأخرى للاشتراكيين وكل منها طبق فى صورة أو فى أخرى على مر تاريخ الصين الطويل .

٦ — الهند — قوانين مانو (٦): ومانو هو الاسم الخرافى للجد الأول

لقبيلة مانافا البرهمانية ، القريبة من دلهى ، ولم يكن ثمة قانون موحد

يخضع له الهنود جميعاً . ويمثل قانون مانو واحدا من هذه القوانين الكثيرة التي كانت تتخذها شعوب الهند المختلفة كقوانين تسير عليها . ويعتبر مانو ابناً للإله وهو قد تلقى هذا القانون من براهما نفسه أو الروح الأسمى أو الله ويحتوى هذا القانون على ٢٦٨٥ نصاً تتعلق بخلق العالم وواجبات الإنسان نحو منزله وعائلته ونحو الطوائف الأخرى . كما تحدد العقوبات الخاصة بالجرائم المختلفة وواجبات الملك أو التزاماته وتبين شروط الطهارة والنجاسة وقواعد المأكل والمشرب ، وبالجملة كل ما يتعلق بالحياة الدينية والاجتماعية من سياسية واقتصادية... الخ وثمة خلاف على تاريخ هذه القوانين ولكن من المرجح الآن أنها ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد . ولقد كان هذا القانون في المبدأ يقصد به قبيلة مانافا ولكنه انتشر بالتدريج في كل جهات الهند وأصبح على مر العصور يكون أساس الحياة الدينية والاجتماعية للشعوب الهندية .

والله هو الذي يعين الملك على رأس الدولة وفق هذا القانون لكي يحمى الأفراد ويخدمهم ، والمفروض في الملك أنه مكون من عناصر إلهية خالدة ولذلك فهو فوق الأفراد ولا بد أن يحاط بسياج من الاحترام والتقديس . والعقاب هو السلاح الرئيسي الذي يستخدمه الملك للخارج على القانون ولكن على الملك أن يكون عاقلا حكيما عادلا وإلا هلك وضاع ملكه . ولقد منح القانون امتيازات كثيرة للبراهمانيين لأنهم أيضاً مقدسون وأعفاهم من نظام الضرائب ، واعترف بنظام الطوائف المهنية Castes وحرم من الخروج عليها ، كما حدد أجور العمال والموظفين واختصاصاتهم ، وأوجب على الملك أن يقوم بالحكم بين الناس وفق

القانون بالاشتراك مع البراهمانيين والمستشارين المحنكين ، وألزم القانون الملك بتوزيع الأطعمة على البراهمانيين وإقامة الولائم لهم وأن يكون باراً بشعبه كالوالد بالنسبة لأولاده .

* * *

تلك شذرات من التفكير السياسى عند الشرقيين ، نجد أن بعضها لا يقل عن التفكير السياسى عند الغربيين وبعضها الآخر لا يعدو أن يكون قواعد مفككة مختصرة لا تخضع لمذهب فلسفى كامل متناسق الحلقات . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الأفكار ليست جديرة بالدراسة ، لأنها كما سبقت الإشارة إلى ذلك تكون حلقات من تطور الفكر السياسى خاصة والاجتماعى والثقافى الإنسانى عامة، لها قيمتها ، لأنها جزء لا يتجزأ من التراث الإنسانى .

مراجع الباب الأول

الفصل الأول

١ - J. J. Rousseau : Le Contrat Social, édition Aubier, 1943.

٢ - Apud I. Berlin : Karl Marx, 1939.

٣ - R. Foignet et E. Dupont : Manuel élémentaire de Droit Constitutionnel, Paris 1946; L. Duguit : Traité de Droit Constitutionnel, 5 vol. 1921.

٤ - De Domino Divino. Apud Charles Howard Mc Ilwain : The Growth of Political Thought in the West, N. Y. 1932.

٥ - E. de la Boëtie : Discours de la servitude volontaire, Paris, 1541.

٦ - C. L. Wayper : Political Thought. London 1945. M. Duverger : Les régimes Politiques, 1948.

٧ - A. Cuvillier : Manuel de Sociologie, Paris 1950, t. 2

٨ - Apud Wayper : op. cit.

٩ - Michael B. Foster : Master of Political Thought, 1949, vol, I.

١٠ - للاطلاع فى موضوع الفكر السياسى عامة يرجع إلى المراجع الآتية وذلك بجانب مؤلفات Mc Ilwain و Wayper و Foster المذكورة بين المراجع السابقة :

أ — R. W. and A. J. Carlyle : A history of Mediaeval Political theory in the West, 1892—1936.

ب — G. Ferrero : Pouvoir, 1945; G. Ritter : Das Sittliche Probleme der macht, 1948. (المشكلة التقليدية للسلطة)

ج — W. A. Dunning : Political theories, ancient and Medieval, 1902; A. History of Political theories from Luther to Mantesquieu, 1905.

د — R. G. Gettel : History of political theory 1924.

هـ — F. C. Hearnshow : The Social and Political Ideas of some great Medieval thinkers, 1923; —: The social and Political Ideas of some Great thinkers of Renaissance and Reformation, 1925, —: The Social and Political Ideas of some great thinkers of 16 th and 17 th centuries, 1926.

و — P. janet : Historie de la science politique dans ses rapports avec la morale, 1859.

ز — Ch. E. Merriam : Political Power, 1939.

ح — H. Laski : Studies in Law and Politics, 1932.

ط — Haus Kelsen : General theory of law and state, 1945

ى — H. E. Barnes and H. Becker : Social thought from lore to science, 2 vols. 1938.

ك — E. Barker : Political thought in England from Spencer to Present day, 1915.

ارجع كذلك لأخذ فكرة عامة عن الفكر السياسي إلى الموسوعات الآتية

مادة Staat (الدولة) فى
Handwörterbuch der Staatswissenschaften .
(قاموس المعارف السياسية) بقلم E. Loening ، ثم مادة Staatslehre
(فلسفة الدولة ـ الفلسفة السياسية) فى نفس المرجع بقلم R. Thoma
وكذلك نفس المادتين فى موسوعة Staatslexikon
ومادة State (الدولة) فى موسوعة العلوم الاجتماعية الأمريكية
Encyclopedia of the Social Sciences.

١١ — انظر روسو ثم حسن سعفان : تاريخ الفكر الاجتماعى . القاهرة سنة ١٩٥٧ .

الفصل الثانى

١ ـ لدراسة الفكر الشرقى يرجع إلى المراجع الآتية :

P. Masson-Oursel : La philo. en Orient.
أ ـ Will Durant : The Story of Civilization, N. Y.
ب ـ C. Roy Andrews : On the trail of Ancient man, 1930
حـ ـ A. Beck : The Story of Oriental philosophy .
ء ـ حسن سعفان : تاريخ الفكر الاجتماعى .

٢ ـ مصر :

B. Brown : The Wisdom of Egyptians, N. Y.
G. Maspèro : Histoire des peuples de l'Orient, Paris .
S. R. K. Glanville : The Legacy of Egypt, 1934.
H. J. Breasted : The conquest of civilization, 1926 .

٣ ـ بابل وآشور :

R. F. Harper : Assyrian and Babylonian Literature, 1904;

---------- : The Code of Hamourabi, N. Y.

J. M. Jastrow : The civilization of Babylonia and Assyria, 1915

٤ ـ اليهود :

E. Renan : Histoire du people d'Israel, Paris.

O. Reinach : A hist. of Reliojions. N. Y.

The Jewish Encyclopedia .

H. Graetz : Popular History of Jews .

٥ ـ الصين :

حسن سعفان : كونفوشيوس ، النبي الصيني ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ، وبه ملخص واف للفلسفات والمذاهب السياسية والاجتماعية في العصور القديمة ، ومراجع من جميع اللغات الحية الشهيرة .

Marcel Granet : La Civilization Chinoisé, Paris .

F. Hirth : Ancient Hist. of China, 1933.

٦ ـ الهند :

B. Brown : Wisdom of Hindus, 1921.

L. D. Barnetti : Antiquities of India, 1914.

F. Max Mûller : The Sacred Books of the East, 1886, The Laws of Manu, by G. Bûhler .

قارن : حسن سعفان : علم الاجتماع الديني ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

٧ ـ فارس

M. Dawson : The Ethical Religion of Zoroaster, 1931 .

قارن كتابنا في علم الاجتماع الديني .

الباب الثانى

الفكر السياسى عند اليونان والرومان

الفصل الأول

أفلاطون (٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م)

١ — المدن السياسية(١) : لقد ولد أفلاطون فى اثينا سنة ٤٢٧ ق.م على أشهر الأقوال ، أى بعد وفاة رجل السياسة والحاكم الأثينى المشهور بريكليس بسنة واحدة ثم توفى فى نفس المدينة سنة ٣٤٧ ق.م أى قبل موقعة خيرونيا بعشر سنوات ، وهى الموقعة التى أصبح بعدها فليب المقدونى سيد العالم اليونانى . ولد من أسرة أثينية أرستقراطية ، ولقد كانت الحضارة اليونانية فى ذلك الوقت قد بلغت أوجها واتصلت بحضارات أخرى كالحضارة المصرية الفرعونية والحضارة الفارسية . أما عن السمات السياسية لهذا العصر فأهمها أن الوحدة السياسية عند اليونانيين القدامى كانت المدينة Polis ، فلم يكونوا تطوروا بعد إلى نظام الدولة الكبيرة التى تشتمل على مئات من المدن والقرى كعهدنا مثلا بالدول الحديثة ، وإن كانوا قد عرفوا حتما هذا النوع من النظم السياسية من الدول التى سبقتهم فى التطور كمصر وبلاد الفرس . فكل مدينة كانت تكون وحدة سياسية قائمة بذاتها City State وتحكم نفسها بنفسها ، كما كانت فى اقتصادياتها تعيش إلى حد كبير على مبدأ الاكتفاء الذاتى . وكانت كل مدينة سياسية تشتمل

على المدينة والأراضى المحيطة بها التى كانت تتكون فى معظمها من مزارع يملكها الأفراد . وهذه المزارع كانت تعد بمثابة الأساس الأول لمواطن المدينة ولكنها لم تكن بحال ما مقر نشاطه الاجتماعى إذ المدينة كانت تعد المقر الوحيد لنشاط الأفراد الاجتماعى والسياسى . ففى المدينة كان الفرد يأتى ليؤدى واجبه أو التزامه السياسى والقضائى والعسكرى ، أو الطقوس الدينية أو ليشاهد التمثيليات المسرحية ، أو يقوم بالتدريبات الرياضية أو يتجاذب أطراف الحديث مع زملائه . . . ولقد كانت المدن السياسيةاليونانية صغيرة المساحة،فقد كانت مساحة أتيكا وهىالأراضىالتى تملكها مدينة أثينا ١٠٦٠ ميلا مربعاً أى كمساحة مديرية متوسطة المساحة من المديريات المصرية كالمنوفية مثلا أو الفيوم ، وكانت مساحة معظم المدن الأخرى أقل من ذلك بكثير . أما عدد السكان فى كل مدينة فلا نجد إلا ثلاث مدن يزيد عدد سكانها على ٢٠٫٠٠٠ أى كعدد السكان فى مدينة مصرية متوسطة أو صغيرة ، وهى مدن أثينا وسيراكيوز وأكراجاس ، ومعظم المدن لم يكن سكانها يزيدون على عشرة آلاف . ولقد كانت المدن متناثرة بلا نظام ، فقد نجد مدينة منعزلة ذات مساحة كبيرة نسبياً ، ثم إلى جانب ذلك نجد أربع مدن فى مساحة لا تزيد عن ١٠٠٠ ميل مربع . أما عن عدد المدن السياسية اليونانية ، فقد حلل أرسطو دساتير ١٥٨ مدينة ، ولكن كثيراً من المؤلفين يعتقدون أنه لم يحلل إلا دساتير عشر المدن التى كانت موجودة أنذاك ، فعدد المدن اليونانية فى رأيهم لا يقل إذن بحال ما عن ١٥٠٠مدينة . ولقد كان اليونان يميلون إلى الإقلال من النسل ، فلقد نادى هزيود مثلا (فى القرن الثامن قبل الميلاد) بألا يزيد أطفال الأسرة عن واحد ، ثم إن مجتمع المدينة

اليونانية لم يكن ليستنكر الإجهاض ولا وأد الأطفال أو تركهم وهجرهم ، بل لم يكن يستنكر الشذوذ الجنسي ، بل كان يرتاح لكل ما من شأنه أن يؤدي إلى نقص النسل . ولقد كان أرسطو معبراً أصدق تعبير عن الروح اليوناني عند ماذهب إلى إن « عشرة رجال أقل من العدد اللازم لتكوين المدينة السياسية وأن مائة ألف أكثر من العدد اللازم لذلك » . فأكبر مدينة سياسية من المدن اليونانية لم تكن تزيد فى عدد سكانها عن عدد سكان مركز من مراكز أية مديرية من مديريات الإقليم الجنوبي من الجمهورية العربية المتحدة . أما عن نظام الحكم السياسى فى هذه المدن فكانت تتدرج من حكم أقلية مستبدة بالأغلبية Oligarchy إلى حكم ديمقراطي يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه democracy . وجميع ما يتصور من نظم الحكم السياسى ، كان ممثلا فى مدينة أو فى أخرى . لذلك نجد أن جميع المذاهب السياسية بصورها قد وردت على ألسنة الفلاسفة اليونان . فعند ما ذهب أفلاطون إلى أن كل مدينة مهما بلغت من الصغر تنقسم إلى مدينتين : « مدينة الفقراء ومدينة الأغنياء » وكذلك أرسطو الذى ذهب إلى أن بناء الدولة الاقتصادي يحدد طبيعة الحكم فيها — إنما كانا معبرين عما سيقوله كارل ماركس من أن الطبقات الاجتماعية هي التى تحدد شكل الدولة وأن الطبقات نفسها إنما تحددها عوامل اقتصادية . والسوفسطائى لايكوفرون Lycophron عند ما يقول إن الدولة وسيلة اصطنعها الإنسان بإرادته لكى توفر له السعادة ولكى تضمن لكل فرد حقوقه إزاء الآخرين يعبر أصدق تعبير عن المذهب الآلى وهو المذهب الذى نقده أرسطو نقداً مرأ : ويمثل Glaucon المذهب التعاقدي ، الذى ينظر إلى الدولة على أنها عقد بين الأفراد ، إذ يقول « إن الناس قد عقدوا عقداً متبادلا لكى

يبتعدوا عن الظلم » ، وهو مذهب اعتنقه أيضاً الأبيقوريون . ويعتنق ترازيماخوس Thrasymachus مذهب القوة الذى سيقول به بسمارك وكثير من العلماء الألمان إذ يقول « إن العدل بكل بساطة هو فائدة القوى » .

ويقص المؤرخ اليونانى الشهير توقيديدس Thucydides (٤٦٠ — ٣٩٥ ق م) أن السفراء الأثينيين كانوا يقولون لأهل ميلوس « إنكم تعرفون مثلنا أن الحق كما يفهمه الناس مجرد مسألة بين المتساوين فى القوة ، إذ بينما يفعل القوى كل ما يريد، يجب على الضعيف أن يتحمل . . . ووفق قانون الطبيعة الضرورى تسيطر الآلهة ، فيما نعتقد ، ويحكم الناس فيما نعلم ، فى أى مكان يستطيعون ذلك» . كما نلمس المذهب النفعى utilitarianism عند الابيقوريين عند ما يذهبون إلى أن الغرض من الدولة هو أن توفر للأفراد أكبر قسط من الخير ، والخير هنا يقصد منه اللذة التى سيتكلم عنها النفعيون المحدثون . وأرسطو عند ما يذهب إلى أن الحكومة الخيرة هى التى ترعى الصالح العام لاصالح الأفراد الخاص ، وعند ما كان يفرق مع غيره من الفلاسفة بين الإرادة العامة أو القانون العام Nomoi والرغبة الشعبية العابرة ، كان مبشراً بما سيقول به روسو من التفرقة بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة . تلك كانت أهم المذاهب التى ظهرت فى المدن اليونانية وإن كان الرأى الذى ساد واستمر فى سيادته للفكر اليونانى السياسى هو المذهب العضوى ، كما سنرى ذلك واضحاً عند أفلاطون وأرسطو .

ولما كانت النظم السياسية مختلفة من مدينة لأخرى فإن نسبة اشتراك الأفراد فى الحياة السياسية كانت تختلف وفقاً لدرجة ديمقراطية الحكم السائد بها . والأفراد الذين لم يكن لهم الحق فى المشاركة فى الحياة

الرسمية لم يكونوا يبتعدون عن الحياة السياسية كلية ، بل كان عليهم أن يشتركوا فيها بشكل غير رسمى بآرائهم ومناقشة الأحوال الجارية لأن هذا الإسهام فى الحياة العامة كان بالنسبة لهم غذاء روحيا حيوياً لاغنى عنه لأى مواطن ، حتى أن مرادف كلمة « يعيش » باللغة اليونانية القديمة كان يعنى أيضاً الإسهام فى الحياة العامة . فالمعيشة والإسهام فى الحياة العامة فعلان مرادفان أو على الأقل متلازمان . فالمدينة كانت كل شيء بالنسبة لهم ، فقد كانت تقوم لهم بما تقوم به الكنيسة والجامعة والدولة فى المجتمعات الحديثة وهذا ما قصد إليه سيمونيدس Simonides عند ما قال « إن المدينة تعلم الإنسان » . وهذا الإسهام كان قاصراً على الرجال دون النساء اللائى لم يكن لهن حق الاشتراك فى هذه الحياة . وبالرغم من استقلال المدن اليونانيه الواحدة عن الأخرى إلا أن اليونان كمعظم الشعوب القديمة كان عندهم شعور بوحدة كل المدن من الناحية الثقافية كما كانوا كغيرهم من الشعوب يعتبرون أنفسهم ممثلين للثقافة على حين أن غيرهم متبربرين أو غير متحضرين . تلك لمحة سريعة عن الجو السياسى الذى ساد بلاد اليونان القديمة والذى عاش فيه أفلاطون وأرسطو .

٢ — موجز حياة أفلاطون (٢): عاش أفلاطون إذن فى هذا الجو السياسى الذى لبدته سحب حرب البلوبونيز (٤٣١ — ٤٠٤ ق.م.) وهى الحرب التى جرت بين مدينتى أثينا وأسبرطة السياسيتين وانتهت بالقضاء على أثينا ونجاح أسبرطة . وفى أثناء صباه تتلمذ على سقراط الذى كان فى نظره أكثر الناس حكمة والذى لم يترك مولفات ، ولكن أفلاطون ذكر آراءه فى أجزاء متناثرة من محاوراته ، والذى كان له أثر ضخم على تفكيره

والذى حكم عليه أخيراً بالإعدام لأسباب سياسية ودينية وخلقية ، مما أدى إلى حزن تلميذه عليه حزناً شديداً . وبعد وفاة أستاذه نجده يكرس وقته للدراسة والرحلات ، فقد زار فيما يبدو أفريقية ولا سيما مصر التى تأثر قطعاً بنظمها السياسية وثقافتها، وبلاد الفرس وبابل وإيطاليا وصقلية ، كما اتصل بالعبريين . وفى سنة ما بين ٣٨٨ و ٣٦٩ قبل الميلاد أسس مدرسة للفلسفة أطلق عليها اسم الأكاديمية على اسم المكان الذى أنشئت به وكتب على بابها « لا يسمح بالدخول هنا إلا لمن له معرفة بالرياضيات » . وأكاديمية أفلاطون تعتبر من أقدم الجامعات الغربية . وإذا صح أنه زار مصر فإنه من المحتمل جداً أن تكون الأكاديمية قد أنشئت على غرار ما رآه فى مصر عند زيارته لها حيث كان بها جامعة عين شمس القديمة ، التى يرى بعض المؤلفين أنه تتلمذ فيها . ولقد كان أفلاطون يرجو من وراء هذه الأكاديمية تنشئة جيل من رجال السياسة ورجال القانون والمشرعين لكى يقودوا المدن المختلفة ، وبذلك يتحقق إصلاح الحياة السياسية الذى كان ينشده ، إذ كان يعتقد « أن الأمم الإنسانيـــة لن تتخلص أبداً من الأخطار إلا عن أحد طريقين : إما أن تأتى طبقة من الفلاسفة العباقرة لكى تتولى الشئون السياسية وإما أن يتجه حكام الولايات بأمر إلهى نحو دراسة الفلسفة » . ولذلك لبى أفلاطون سنة ٣٦٧ ق . م. دعوة أتته من سيراكيوز لكى يسهم فى تثقيف الملك الفيلسوف الصغير ديونزيوس الثانى Dionysius ، وكان صاحب هذه الفكرة صديقاً تعرف به فى زيارته الأولى لصقلية يدعى ديون الذى اعتنق فلسفة أفلاطون وعين مستشاراً للملك الصغير وبذلك

طلب ديون أفلاطون ليساعده في هذه المهمة . ووجد أفلاطون الفرصة الذهبية لتطبيق آرائه ومبادئه السياسية وذلك بتحويل الملك الصغير إلى فيلسوف يحكم وفق مبادىء الحكمة السياسية . ولقد فشل أفلاطون في مهمته فشلا ذريعاً ، لأن ديونزيوس لم يستطع متابعة البرنامج الصعب وغير العملي الذي رسمه أفلاطون لتكوين الفيلسوف . بل لقد كان حضور أفلاطون سبباً في طرد ديون ونفيه خارج البلاد حيث حامت حوله شكوك طمعه في الحكم . ورجع أفلاطون بفشله إلى أثينا ولكنه استدعى بعد عدة سنوات إلى صقلية للمرة الثانية ولكنه فشل أيضاً في مهمته ، وكان في هذه المرة معرضاً للخطر مما دعاه إلى الفرار لينجو بحياته . ولم يقم بعد ذلك بأية رحلات سياسية . على أنه استدعى بعد ذلك لإسداء النصيحة في صقلية للمرة الثالثة ، وكانت السن قد تقدمت به فرفض . ويمثله التاريخ والقصص الصقلية بأنه رجل يعجز عن رؤية الحقائق والواقع ويسلم نفسه لأفكار خيالية بعيدة كل البعد عن المجال العملي . ولقد عبر أفلاطون عن أسفه في إحدى رسائله (الرسالة السابعة) وعن خجله من نفسه لأنه لا يحاول أن يضع يده على الواقع الملموس . وبعد عودته إلى أثينا كرس حياته للكتابة وإدارة الأكاديمية حتى توفى سنة ٣٤٧ ق . م . في سن الثمانين .

ولقد كتب أفلاطون فلسفته في شكل محاورات يكون فيها سقراط في معظم الأحيان المتكلم الرئيسى ، وفي هذه المحاورات كان يناقش المسائل السياسية والفلسفية . وفي سنة ٣٦٢ عند عودته من زيارته الأخيرة لصقلية ألف محاورات كريتون واعتذار واثيفرون ولاخس

وليزيس وخارميدس وفيدون وجورجياس ومينون وبروتاجوراس وفيدروس وسمبوزيوم وإيثيدموس والجمهورية . وفى عصر متأخر كتب ثيتيوس وبارمينيدس وفيليبوس والسوفسطائى ورجل السياسة وطيماوس والقوانين وكريتياس التى لم يتمها . وأهم هذه المحاورات محاورة الجمهورية التى تعد من أهم المؤلفات فى تاريخ الفكر السياسى .

٣ — الغرض من الدولة : بحث أفلاطون عن أسباب الشر والمتاعب التى تثقل كاهل الإنسان فوجد أن أكبر سبب هو فى أن الولايات اليونانية يقودها زعماء جهلة ، وكان فى هذا متفقاً مع أستاذه سقراط الذى يرى أن « العلم فضيلة بينما الجهل رذيلة » . ذلك أن هؤلاء الزعماء يبحثون عن الخير ؛ ولكن الخير على نوعين : محدود وذلك كالثروة والقوة ، وغير محدود كالحكمة والجمال ، والخير المحدود هو ذلك الخير الذى إذا حصلت على نصيب منه أنقص ذلك من أنصباء الآخرين ، على حين أن الخير غير المحدود لا يتناقص مهما بلغت أنصباء الناس ، فعلى حين نجد أن أخذ جزء من الثروة أو الحصول على جزء من القوة يؤثر فى نصيب الآخرين من هذه القوة أو الثروة ، لانجد أن تمتع شخص بقسط من الحكمة والجمال يحرم الآخرين من الحكمة أو الجمال أو يقلل من أنصبائهم منهما . فالعيب الأكبر هو أن رجال السياسة اليونان فيما يرى أفلاطون كانوا يبحثون عن الخير المحدود ، فمثلا بريكلس الزعيم الأثينى وجه نظر شعبه إلى أنواع الخير المحدود ومن هنا أتى بلاء ولاية أثينا . فالناس إذ يبحثون عن الخير إنما يخطئون طريقهم إليه لأنهم يتعلقون بأنواع زائفة من الخير . ولكن كيف يمكن الوصول إلى الخير الصحيح ؟ نصل

إليه بالمعرفة الصحيحة أو اليقينية ، ولكن ماهى المعرفة اليقينية ؟ هى المعرفة المبنية على الوصول للأشياء الثابتـــة ، لأن كل معرفة تقوم على الأشياء الموجودة أمامنا فى الواقع معرفة غير صحيحة ، لأن هذه الأشياء متغيرة وهى ليست إلا ظلالا لأشياء أخرى ثابتة غير متغيرة ؛ وهذه الأشياء الثابتة غير المتغيرة هى المثل Ideas . فالمثل هى عبارة عن الموجودات ذات الوجود الحقيقى الثابت الخالد ، أما الأشياء التى نراها بالحس فهى ليست إلا ظلا أو خيالا لهذه المثل الثابتة . والأشياء المحسوسة ليست إلا الموضوعات التى تظهر فيها المثل ، وهى تختلف تمام الاختلاف عن المثل ، فمثلا مثال الحصان أو صورته يختلف عن هذا الحصان أو ذاك ، وكذلك مثال المدينة يختلف عن هذه المدينة أو تلك . ولكن بالرغم من اختلاف المثل عن الموضوعات التى تظهر فيها أو الأشياء التى تبين مظاهرها فإن هذه الأشياء الأخيرة لازمة لها لأنها لا توجد بدون هذه الأشياء أو الموضوعات ، إذ لم يكن مثال الحصان ليوجد لو لم يكن هناك حصان، ولا مثال المدينة لو لم تكن هناك مدينة ـ وهكذا . والمثال هو الشىء الذى يجعل الأشياء على ما هى عليه ، فجميع الأحصنة الموجودة فى العالم بالرغم من اختلافها لها صفة واحدة أو مثال واحد هو مثال «الحصانية» ونحن نعرف الأحصنة لأنها تشارك فى صفة واحدة هى صفة الحصانية ، وهذا المثال هو صورة كاملة للحصان . ولكن الأحصنة الموجودة تختلف فى درجة كمالها واقترابها من كمال المثال الخاص بالحصان . وكذلك هناك صورة للجمال وأخرى للمدينة وهكذا . وللمثل عالم تعيش فيها ، أما عالمنا فليس إلا ظلا لهذا العالم الذى لا نرى منه إلا شذرات . وفى عالم المثل

الذي لا نرى منه إلا ظلالا ناقصة توجد مثل لجميع الأشياء التي نراها في العالم المحسوس ، وهذه المثل مرتبة حسب قيمتها وفوقها جميعاً «مثال المثل» وهو مثال الخير الأسمى الذي يعد مصدر كل خير والذي يوجد نفسه بنفسه والذي بمشاركة الناس فيه يصبحون فضلاء خيرين .

ولكن كيف نعرف الخير الأسمى؟ بالعقل ، ذلك أن النفس الإنسانية المتعلقة بالجسم كانت في عالم المثل قبل أن تتصل بالجسم ، فهي كالمثل لا تتغير ، أبدية أزلية . وقبل أن تتصل بالجسم كانت في عالم المثل لذلك كانت تعرف كل شيء فيه وتعرف الخير الأسمى ، ولكنها بعد أن لصقت بالجسم وشغلت بعوارض المادة والأشياء المحسوسة نسيت ما كانت تعلمه وهي في حاجة إلى تذكرة ، ونحن نستطيع إذا جعلنا النفس تتذكر ما رأته في عالم المثل أن نصل إلى معرفة الخير. ولكن مع ذلك ليست كل النفوس بقادرة على تذكر المعلومات المتعلقة بعالم المثل لأن النفس مكونة من ثلاثة أجزاء العقل ومركزه الرأس والشجاعة أو الروح ومركزها القلب أو الصدر ثم الشهوة ومركزها البطن ، فإذا سيطر العقل على الجزئين الآخرين كانت النفس أقرب إلى مثال الإنسان وتستطيع أن تصل إلى معرفة الخير وإلا فإن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هذه الدرجة . وكل إنسان يولد بنفس لها صفاتها الولادية المبثوثة فيها ، ولكن إذا أريد مع ذلك أن يكون الجزء العاقل من النفس مسيطراً على الجزءين الآخريين أو أن يكون ثمة توازن بين الأجزاء الثلاثة ، وهو ما قد لا يتوفر عند ميلاد الأفراد فلا بد من إخضاع الناس لنوع من النظام بحيث يحال بينهم وبين الخروج عليه ، ولا بد أن يعيش الإنسان

حياته تحت نظام معين يجبر على الخضوع له وهذا لا يتأتى إلا بوجود الدولة . فالدولة ضرورية للأفراد لأن وظيفتها الأولى تعليم الأفراد وتعويدهم على النظام وعلى ضبط نفوسهم حتى يحدث التوازن بين أجزاء النفس المختلفة ويستطيعوا أن يصلوا إلى معرفة الخير الأسمى،فالدولة هى التى تصنع الرجل أو الفرد ، والغرض الأول منها هو تنظيم شئون الأفراد حتى يصلوا إلى التوازن بين أقسام النفس المختلفة وبذلك يستطيعون معرفة الخير والاتجاه إليه .

٤ ـ الطبقات التى يتكون منها المجتمع : ولكن ليست كل دولة بقادرة على أن تحقق هذا الغرض ، بل لا بد أن يكون على رأسها شخص يخرج من ظلال الأشياء المحسوسة إلى عالم المثل ، أى أن يكون فيلسوفاً. فالفيلسوف عادة إذ يعيش فى نور المثل لا يميل إلى الرجوع للمعيشة فى ظل عالم المحسوسات أى أنه يفضل أن يظل فى تأملاته لعالم المثل على أن يحكم ، بينما الحكام المشبعون بالنفس الشهوية يفضلون الحكم . ولكننا نستطيع مع ذلك إقناع الفيلسوف بتولى قيادة الحكم . وعلى ذلك فأول شرط من شروط الدولة الخيرة هو أن يتولى الحكم فيها أقل الناس ميلا لشهوة الحكم والسلطان وهم الفلاسفة وهؤلاء هم أقدر الناس على قيادة الأمور فى المجتمع . ولا يعنى أفلاطون من الفيلسوف ما نفهم الآن من هذا اللفظ ، بل يعنى الرجل ذا الثقافة السامية،المجرب الألمعى فى ذكائه ، الشجاع . وعلى الملك الفيلسوف الذى تقع عليه مسئولية الحكم أن يراعى قدر المستطاع آراء الفلاسفة ورسمهم للدولة المثالية . ويجب أن تكون فى الدولة طبقة من الفلاسفة مهمتها الحكم والاشتغال بالشئون السياسية

ويسمى أفلاطون أفراد هذه الطبقة باسم الحراس Guardians ويجب على هؤلاء أن يلاحظوا أن الدولة ينبغي ألا يكبر حجمها أكثر من القدر الضرورى وأن كل الطبقات التى يتكون منها المجتمع تقوم بوظائفها على الوجه الأكمل ، كما يجب عليهم مراعاة العدل بحيث لا تثرى الدولة أو الأفراد عن طريق غير مشروع أو يفتقر فرد بلا سبب . ومهمة الحراس الأولى هى فى تربية النفوس ووضع الخطط الكفيلة بذلك . وإذا ربى الأفراد وعودوا على الفضيلة والحكمة فإنهم سيصبحون فى غنى عن القانون . وهنا نجد تقارباً كبيراً بين آراء أفلاطون وكونفشيوس الذى كان يرى أن الأفراد إذا تعلموا ، وعودوا على الفضيله لم يعد للقانون قيمة .

ولكن الدولة المثالية لا ينبغى فقط أن تكون ذات قيادة حسنة ، بل يجب كذلك أن تكون مزودة بطبقة تدافع عنها ، وتلك هى طبقة الجند أو الطبقة الثانية من الطبقات الاجتماعية ، وإذا كانت أهم خاصة بالنسبة للطبقة الأولى ، طبقة الحكام ، هو العقل والحكمة فإن أهم خاصة لطبقة الجند الشجاعة ، ويجب أن يكون أفراد هذه الطبقة أقوياء شجعانا لكى يدافعوا عن المدينة ويجب أن يتمرنوا على فنون الحرب وعلى أن يقابلوا الموت بلا خوف منذ صغرهم . وهذه الطبقة ليس من اختصاصها الحكم بل طاعة الحكام . وأخيراً ينبغى وجود طبقة ثالثة لكى تقوم بإطعام المدينة وإنتاج السلع الضرورية لإشباع الطبائع الشهوية ، وتلك هى طبقة المنتجين والفلاحين والصناع والتجار . ومهمة هؤلاء إنتاج السلع وتدبير الثروة التى تحتاج إليها الدولة ، وكل ثروة الدولة تنتمى إلى هذه الطبقة .

ويجب ألا يكون ثمة فوارق كبيرة فى الفقر أو فى الثراء بين أفراد هذه الطبقة لأن ذلك أدى إلى حروب طبقية فى بعض الدول أدت بدورها إلى القضاء على كثير من المدن. وهذه الطبقة تحتوى على أكبر جزء من أفراد الدولة. كما أن هذه الطبقة الأخيرة هى أقل الطبقات، وليس لها فضيلة خاصة بها كالحكمة بالنسبة لطبقة الحكام والشجاعه بالنسبة لطبقة الجند، ولكنها تشارك فى بعض الفضائل مع الطبقتين الأخريين وذلك كفضيلة ضبط النفس بحكمة وتدبر. وهذه الطبقة شأنها كشأن طبقه الجند خاضعة لطبقة الحكام ويجب عليها أن تطيعها طاعة عمياء، وهى فى السلم الاجتماعى أقل من طبقة الجند، ولو فرض أن جنديا لم يؤد واجبه كما ينبغى فإنه يسقط إلى هذه الطبقة. وطبقة المنتجين كطبقة الجند لا تشترك فى السياسة، ولكنها ستكون سعيدة لأنها ستكون مالكة للثروة التى تحتاج إليها.

فالدولة الخيرة هى التى تكون ذات قيادة حسنة وحراسة حسنة وإنتاج حسن. ونحن نرى من تقسيم أفلاطون لطبقات المجتمع إلى ثلاث إنما راعى تقسيم أقسام النفس الإنسانية الثلاثة: العقل والشجاعة والشهوة، فهو يقبل الطبيعة الإنسانية كما هى ويجعل منها أساسا لتقسيم الطبقـــات الاجتماعية. إذ هناك أفراد يغلب عليهم عنصر العقل وآخرون يغلب عليهم عنصر الشجاعة أو الشرف وفريق ثالث يغلب على أفراده عنصر الشهوة، وبذلك فالدولة المثلى هى تلك التى يجد كل فرد فيها وظائف تتفق مع طبيعته ويجد فيها صدى لما يسيطر عليه من عوامل نفسية، والدولة الخيرة إذن هى التى تقبل الطبيعة الإنسانية بصفاتها ولا تحاول أن تقلب هذه الطبيعة أو تغير فيها. ولما كان كل

إنسان مزوداً بصفات محددة تحديداً سابقاً أو وراثياً ، بحيث تجعله كفئاً لإتقان فن معين ـ أو حرفة معينة بشكل ممتاز فإن التخصص يعد من أهم الأسس التي تقوم عليها الدولة المثالية .

٦ ـ العدل والفضائل : وليس العدل شيئاً آخر غير معرفة الإنسان للناحية التي تجعل منه ممتازاً في حرفة أو عمل معين والاتجاه إلى هذا العمل دون سواه من الأعمال التي لا يتقنها والتي قد يتجه إليها تحت تأثير الشهوة أو منفعته الخاصة . فالعدل عند أفلاطون له معنى آخر غير ما نفهم ، إذ معناه ما يؤدي إلى جعل الشيء أو الشخص ممتازاً أو خيراً ، فالإنسان قد يكون ذا استعداد خاص لأن يكون فيلسوفا أو نجاراً أو جندياً ، واتجاهه للحرفة التي يجيدها وامتناعه عن الحرفة التي لا يجيدها يعد عدلا . ولكي نفهم فكرة العدل عند أفلاطون نذكر المثال التالي : يجب على المدرس ألا يحابي في الامتحان بعض الطلبة ، كما يجب على الطلبة ألا يغشوا . وامتناع المدرس عن المحاباه يسمى في عرفنا عدلا وكذلك امتناع القاضي عن المحاباة . أما امتناع الطالب عن الغش فهو في عرفنا « أمانة » ولكنه عند أفلاطون يسمى عدلا . فالعدل عنده هو استعداد يوجد عند الفرد ويؤدي به إلى الامتناع عن إتيان عمل توجهه إليه الشهوة أو الرغبة أو المنفعة الخاصة أو الخير الخاص لا العام وذلك لاعتقاده أنه ينبغي ألا يفعله . فالعدل عند أفلاطون مرادف لما نسميه نحن بالأخلاق الكريمة أو الأخلاقية morality ، والعدل في هذا المعنى جزء من الفضيلة . والفضيلة الإنسانية هي ما يجعل الإنسان خيراً . ولقد قسم أفلاطون الفضائل الإنسانية إلى أربع : الحكمة والشجاعة والاعتدال (أي عدم الإسراف)

ثم العدل . والتفرقة بين هذه الفضائل يقوم على الأساس الذى يجعل الإنسان خيرا فى هذه الناحية أو تلك أو تجعله ممتازاً فيها ، فالحكمة أساسها العقل والشجاعة القلب والاعتدال أساسه الاقتصاد فى النواحى الشهوية . ويلاحظ أن هذه الفضائل الثلاث مبوبة وفق تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس الإنسانية وبالتالى طبقات المجتمع . ولكن ما هو الأساس الذى يقوم عليه العدل ؟ وكيف نفرق بين العدل وبين الفضائل الثلاث الأخرى من الحكمة والشجاعة والاعتدال ؟ الفرق هو أن كل فضيلة من هذه الفضائل الثلاث تتعلق بناحية معينة ، أما العدل فيتعلق بكل نواحى الحياة الاجتماعية ، فهو الإلزام الذى يجعل كل شخص يتجه إلى فعل الأشياء التى يتفوق فيها والتى تؤدى إلى الخير العام . وهو الذى يجعل الإنسان يلتزم حدوده فى علاقاته مع غيره من أفراد المجتمع . ذلك أن أساس تكوين المجتمع عند أفلاطون اقتصادى بحت وليس نفسياً كما سنرى عند أرسطو الذى يرى أن الإنسان حيوان اجتماعى لا يعيش إلا فى المجتمع . فالإنسان يجتمع مع بنى جنسه فى حياة واحدة لتشعب مطالبه وتعقد حاجاته وعدم استطاعته وحده القيام بتوفير كل هذه الحاجات ، لذلك كان لابد من مساعدة الناس بعضهم لبعض وتخصصهم كل فيما يتقنه ويجيده وكان لابد أيضاً من تحديد التزامات الناس وحقوقهم إزاء بعضهم بعض حتى لا تطغى عليها الشهوات والمصالح الخاصة وذلك هو العدل الأسمى .

٧ — التعليم : ولكن إذا فهمنا أن الدولة تنقسم إلى ثلاث طبقات وأن طبقة الحكام أو الحراس هى التى تحكم وتشتغل بالشئون السياسية دون سواها وأن الدولة الخيرة هى تلك التى يحكمها الفلاسفة دون سواهم

وبدون أن يشترك معهم أحد من الطبقتين الأخريين فما هو الضمان الذى يضمن لنا ألا يسىء الحكام استغلال سلطتهم أو نفوذهم ؟ الواقع أنه لا يوجد شىء يحول فيما يرى أفلاطون بين الحكام أو الحاكم وبين سوء استغلاله لسلطته . ولكن المفروض فى الفلاسفة الحكام أنهم أفراد ذوو نفسية خاصة وصفات معينة بحيث تجعلهم ينأون عن سوء استغلال سلطتهم، ويوجهون هذه السلطة إلى ما فيه الصالح العام . والوسيلة الأولى التى يستطاع بها تكوين رجال من هذا الطراز هو التعليم ، فتمرين القادة السياسيين وتعليمهم يجعل منهم أشخاصاً بلغوا من الحكمة حداً يجعلهم يتجهون نحو الخير والأعمال الفاضلة ، وبحيث لا تسمح لهم أنفسهم بسوء استغلال السلطة الممنوحة لهم . وبذلك وضع أفلاطون برنامجاً طويلا معقداً لتعليم طبقة الحكام أو الحراس وطبقة الجند . أما الطبقات الدنيا وهى طبقات العمال والفلاحين والصناع وأصحاب الأعمال أى الطبقات المنتجة فهو لم يعين لها برنامجا خاصا للتعليم ، إلا ما قد تتعلمه بشكل عرضى من التعليم المقرر للطبقتين الأوليين ، أى طبقتى الحراس والجند . فالشبان يبدأون فى صباهم دراسة الرياضيات لأنها تذكى النفس وتطهرها وتجعلها صافية لرؤية الحقيقة لأن الرياضيات تنمى التفكير المنطقى ، فهى بمثابة رياضة فكرية ، ومقدمة للحقيقة . ولن تستطيع العقول غير الناضجة أن تستفيد كثيراً من دراسة الرياضة كالعقول الناضجة ، ولكن الشبان النابهين يستفيدون كثيراً من ذلك . وإلى جانب الرياضيات يجب تمرينهم على الألعاب الرياضية والموسيقى والفنون حتى تقوى الناحية العاطفية فيهم ، والألعاب الرياضية تتضمن بعض المعرفة

بالقواعد الطبية والصحية . وفى سن العشرين يجرى اختيار للشباب الذين يظهرون نبوغا وهؤلاء يدرسون خلال عشر سنوات مقررات متعمق فيها فى الرياضيات والحوار المنطق أو الجدل المنطق dialectic وهو عملية للوصول إلى الحقيقة عن طريق الحوار والمناقشة . وفى الفترة ما بين سن العشرين والثلاثين يدرس الشبان الصلات المختلفة بين المواد التى درسوها فى صباهم وذلك حتى يدركوا أن ثمة صلة بين جميع العلوم التى تعبر كل منها عن « طبيعة الوجود الحقيق » . ثم يحدث اختيار ثان للذين يظهرون تفوقا . وبعد هذا الاختيار يقضى الناجحون خمس سنوات فى دراسة الحوار المنطقى حتى نستطيع معرفة الذين يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من سيطرة الحواس ويوجهونها إلى دراسة الموجود الحقيق . وهنا تنتهى مرحلة التعليم بالنسبة للجنود . أما الحراس فتستمر دراستهم بعد ذلك لمدة خمس عشرة سنة ، يمرون خلالها بتمرينات تطبيقية عملية فى الأخلاق ، ويلاحظون ملاحظة دقيقة حتى يعرف ما إذا كانت نفوسهم قد صقلت بحيث لم تعد المادة ولا الشهوات أو الأهواء تستميلهم . وبعد ذلك وفى سن الخمسين نجد أن القادة رأو الحراس أو طبقة السياسيين قد أعدت الإعداد الكافى لتتحمل تبعات مسئوليتها . وبذلك نضمن أنهم لن يسيئوا استغلال السلطة الممنوحة لهم .

٨ ــ الملكية والأسرة : ولكن إذا كانت التربية تؤدى بشكل إيجابى إلى تكوين طبقة الجند والحراس بحيث لا تستميلهم الأهواء ، فإن نظام الملكية الذى شرعه أفلاطون يؤدى إلى عدم فسادهم بشكل سلبى . ذلك أن أفلاطون قد لاحظ أن السبب الرئيسى فى فساد الحكم هو :

الملكية ، فعندما تجتمع القوة السياسية والقوة الاقتصادية فى يد واحدة فإن الحكم يفسد بلا أدنى شك . لذلك فالحراس والجند يجب أن يعيشوا معيشة تختلف عن معيشة طبقة المنتجين . إذ ليس من مهمتهم أن يمتلكوا لأن مهمة الامتلاك من شأن المنتجين ، فإذا كانت مهمة الحكم من اختصاص الحراس والدفاع من اختصاص الجنود فإن مهمة الامتلاك من شأن المنتجين دون سواهم ، وذلك حتى لا يسىء الحراس استغلال سلطتهم فى الإثراء على حساب الدولة ، فالحراس والجنود يجب أن يعيشوا معيشة الثكنات ولا يكون لهم من الأملاك إلا القدر الضرورى لمعيشتهم ، ولن يكون لهم بيوت خاصة بهم أو عائلات . ويحرم عليهم الزواج ، وكل ما يسمح به للحارس أو الجندى هو المخالطة المؤقتة . والأولاد الذين يأتون نتيجة هذه المخالطة يؤخذون منهم لكى ينشأوا فى مستوصفات عامة حتى لا يتعرف عليهم ذووهم . لأن الأسرة فى نظر أفلاطون تكون عبئاً ثقيلا على حياة رجل السياسة أو الجندى وتجعله يتناسى واجبه بسبب العطف والحب العائليين ، وهما اللذان قد يؤديان بالسياسيين والعسكريين إلى الفساد . ولذلك رأى أفلاطون حرمان العسكريين والسياسيين من الأسرة حتى يدخروا هذا الحب الذى كان سيوجه للأسرة للدولة ، ثم إن إعفاءهم من الأسرة وتكاليفها وأعبائها سيحررهم ويجعلهم يتفرغون لشئون الدولة . ولكن ليس معنى عدم وجود الأسرة أن الحراس والعسكريين لا ينجبون أطفالا ، بل بالعكس من واجبهم أن ينجبوا أطفالا للدولة وذلك عن طريق المخالطة المؤقتة . على أنهم لا ينجبون أطفالا فى أى وقت يختارونه ، بل عندما

تريد الدولة ذلك ، ثم إن النساء اللاتى عليهم أن يختلطوا بهن نساء تختارهن الدولة لهم حتى لا يأتى نسلهم ضعيفاً أو مشوهاً ، « إذ ينبغى على أحسن الأفراد من الجنسين أن يختلطوا فى أغلب الأحيان بقدر الإمكان وعلى أردأ الأفراد من الجنسين فى أندر الأحيان بقدر الإمكان ، والأولاد الذين يأتون من الاختلاط الأول يحتفظ بهم ويرعون ، أما الذين يأتون من الاختلاط الثانى (اختلاط أردأ الجنسين) فيهجرون » . بذلك أوصى أفلاطون على لسان سقراط فى محاوراته . والغرض من شيوعية الثروة والنساء والأولاد بالنسبة للحكام والجند هو منع التحيز وجعل الجميع يشتركون فى الخير العام للمجتمع . ولكن إذا كان الزواج والملكية محرمين على طبقتى الساسة والجنود فإنهما مباحان إباحة تامة للطبقات الأخرى ، فالمنتجون والعمال والصناع . . الخ يمتلكون الثروة امتلاكا خاصاً ، ولقد فهم بعض المؤلفين خطأ أن أفلاطون يقصد بالطبقة الثالثة طبقه العمال ، ولكنه فى الواقع يقصد طبقة العمال وأصحاب الأعمال ، أى ممثلى العمل ورأس المال .

وليس من المهم إذا تحققت هذه الشروط فى حكام المدينة المثالية أن يكونوا واحداً أو عدة حكام لأن هذه كلها تفاصيل شكلية ليست مهمة فيما يرى أفلاطون .

ولكن ما وضع النساء فى هذه المدينة ؟ يلاحظ أن أفلاطون يقول إن النساء والأطفال والخدم تسيطر عليهم نزعة الشهوة ولذلك جعل النساء كغيرهم من أصحاب الطبقات الدنيا خاضعين للحكام والجند ، والمرأة تخضع للرجل إذ ليس لها قدرة على ضبط نفسها . ولقد رأينا

كيف أنه جعل النساء مشاعات بالنسبة للجند والحكام حتى لا تتشعب عواطف هؤلاء وحتى تتآلف مصالحهم مع مصالح الدولة . أما عن العبيد أو الرقيق فإنهم كغيرهم من الطبقات الدنيا يخضعون لطبقتى الحكام والجند .

ويلاحظ أن أراء أفلاطون لا تتفق مع الديموقراطية الحديثة ، لأنه حدد طبقة الحكام بالذات كطبقة مهمتها الحكم وطبقة الجند كطبقة مهمتها الدفاع وبقية الطبقات للإنتاج . غير أن هذه الطبقات كلها ليست مقفلة ، إذ يستطيع كل فرد إذا كانت مواهبه تسمح بذلك أن يرقى إلى طبقة الحكام وذلك إذا كان من الأحرار ، أما العبيد فليس لهم هذا الحق بطبيعة الحال .

٩ — الدولة والفرد : يعتنق أفلاطون المذهب العضوى فى نظريته عن الدولة ، فهو يقارن الدولة بجسم الإنسان ويقول إن الجسم كله يشعر بالألم إذا حدث ضرر لأصبع فيه ، وكذلك الدولة تعد وحدة يؤثر كل فرد فيها فى المجموع . وكان ضد الديمقراطية على خط مستقيم إذ يحتفظ بالحكم لطبقة معينة وبذلك يبدو لأول وهلة أنه يضحى بمصالح الفرد فى سبيل مصلحة الجماعة أو الدولة ، فالخير العام هو الأساس أما الخير الخاص فهو شر مستطير ، بل أنه لم يسمح لطبقتى الحكام والجند بحرية التصرف فى أخص شئونهم وهو الزواج . ثم قرر أن تطيع الطبقات الدنيا الحكام بلا أدنى مناقشة أو نزاع حتى « تخضع رغبات الكثرة العامة لرغبات المثقفين القلة وحكمتهم » . كل هذه الآراء وأشباهها تجعل من أفلاطون رجلا ذا نزعة عضوية بحتة . ولكن ليس معنى هذا فى رأى بعض المؤلفين أنه ضحى بالفرد فى سبيل المجتمع أو الدولة ، لأن غرضه الأول كان

الوصول إلى إسعاد الفرد عن طريق حرية الدولة وكمالها ، إذ ليس ثمة طريق آخر يستطاع بوساطته إسعاد الفرد فى رأى أفلاطون .

١٠ ــ أفلاطون يستعين بالأساطير : ولكى يثبت أفلاطون فكرته عن الدولة فى أذهان الأفراد استعان بإحدى الأساطير الدينية التى كانت شائعة فى عصره . وتقوم هذه الأسطورة على أن الله قد خلط بعض بنى الإنسان بعنصر الذهب وبعضهم الآخر بالفضة وفريقاً ثالثاً بالحديد، والذين خلطوا بالذهب هم من يصلحون للانخراط فى طبقة الحكام ، والذين عنصرهم الفضة تصلح لهم طبقة العسكريين، أما من خلطوا بالحديد فهم من الطبقات الأخرى . وعلى ذلك فكل إنسان له طبقة معينة حددها الله تحديداً سابقاً ، وعلى كل امرىء أن يقبل طبيعته والعمل الذى تؤهله له هذه الطبيعة . ولقد أخذ عليه بعض النقاد أنه استعان فى تثبيت فكرته عن الدولة « بكذبة نبيلة ! nôblelie » لأنه يعلم علم اليقين أن هذه الأسطورة غير صحيحة وبذلك أخذوا عليه تلقين الشباب أفكاراً خاطئة عن سوء نية ؛ وبعضهم الآخر أدعى أن أفلاطون قد استعان بهذه الأسطورة كمجرد مثال توضيحى يستعين به على شرح فكرته .

١١ ــ أخيال أم حقيقة ؟ : هذه هى جمهورية أفلاطون أو مدينته الفاضلة التى كان يعتقد أنها موجودة فى السماء ، ولكن هل كان أفلاطون يعتقد أنها خيال أو مثال لا يمكن تحقيقه ، أو أن من المستطاع تحقيقها ؟ هنا نجد نصوصاً متضاربة ، فهو يقول مرة « إن هذه المدينة مبنية على مجرد الكلمات ، لأنى لا أتصور وجودها على الأرض فى أى مكان» . ثم يقول مرة أخرى « ليس من المستحيل تحقيقها ، كما أنى لا أتكلم عن أشياء

مستحيلة ، ولو أننا نعترف فى أنفسنا بأنها صعبة » . ولكن المعروف أن مدينة أفلاطون ليست إلا مجرد مثال لا يمكن تحقيقه فى عالم الواقع ، فهى نموذج يجب على الدول فيما يرى أفلاطون أن تحتذى حذوه حتى تصل إلى حالة أو نموذج قريب منه قدر المستطاع . كما أن هذه المدينة تعد مقياساً لقياس مدى صلاحية الدول القائمة . ثم إن المبادىء التى تقوم عليها هذه المدينة الفاضلة إن كانت مستحيلة التحقيق كلها فى أية دولة ، إلا أن أية دولة لا تستطيع البقاء إلا إذا حققت على الأقل بعض المبادىء التى تقوم عليها ، وتتدرج الدول فى خيريتها حسب مقدار المبادىء التى تحققها منها .

الفصل الثانى

أرســـطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م)

١ — حياته (١) : ولد فى سنة ٣٨٤ ق . م فى استاجيرا ، وهى مدينة ذات ثقافة يونانية على ساحل مقدونيا ، وعاش فيها حتى سن الثانية عشرة ثم هاجر سنة ٣٦٧ إلى أثينا لـكى يدرس الفلسفة على أفلاطون . وكان أفلاطون فى ذلك الوقت فى رحلته الثانية إلى سيرا كيوز ، ولـكن أرسطو تتلمذ عليه عند عودته لمدة تقرب من عشرين عاماً ، كان أثناءها عضواً بالأكاديمية . وفى سنة ٣٤٧ توفى أفلاطون تاركا رئاسة الأكاديمية لابن اخته اسبوزيبوس ، وحينئذ رحل أرســطو من أثينا وذهب إلى آسـيا الصغرى حيث استقر عند هرمياس طاغية مدينة اتارنوس ، الذى كان قد تتلمذ عليه فى أثينا ، وبعد ثلاث سنوات اغتيل هرمياس ، ما أدى إلى فرار أرسطو إلى ميتيلينا فى جزيرة لسبوس وأخذ معه فيثياس أخت هرمياس وتزوج بها . وبعد ذلك بعامين أى فى سنة ٣٤٢ دعاه فيليب ملك مقدونيا لـكى يعهد إليه بتربية ابنة الاسكندر ، الذى كانت سنه آنذاك ثلاثة عشر عاماً والذى صار الأسكندر الأكبر فيما بعد . وعند ما هاجم الاسكندر آسيا سنة ٣٣٤ ق.م ترك ارسطو مقدونيا ورجع إلى أثينا حيث افتتح مدرسة للفلسفة سماها « اللوقيوم Lyceum » على اسم أحد المعابد. واستمر يرأس هذه المدرسة لمدة اثنتى عشرة سنة، أى حتى سنة ٣٢٢ عندما أتى الحزب المعادى لمقدونيا فى أثينا إلى دست الحـكم . وكان هذا الحزب ينوى اتهام ارسطو بالزندقة مما أدى به إلى الفرار من أثينا .

ولقد توفى أرسطو فى نفس هذه السنة فى خالكيس فى ايوبوا عن اثنين وستين عاما . وتعد الفترة التى تتلمذ فيها على أفلاطون من أهم الفترات فى حياته من ناحية تكوين ثقافته وشخصيته ، كما تعد الفترة الثانية التى قضاها فى أثينا كمدير للوقيوم أهم فترة من ناحية إنتاجه العلمى وآثاره الفلسفية إذ أن معظم مؤلفاته ترجع إلى هذه الفترة .

٢ — أهم مؤلفاته والظروف السياسية التى أحاطت به (٢) : لقد عاش أرسطو فى فترة تعد نقطة تحول فى تاريخ اليونان . ففى حياته ولى فيليب عرش مقدونيا سنة ٣٦٠ وبعد اثنين وعشرين عاماً من المعارك دانت له كل بلاد اليونان بعد معركة خيرونيا سنة ٣٣٨ . وعزم فيليب بعد ذلك على توجيه الوحدة اليونانية ضد الامبراطورية الفارسية التى كانت تمتد من الهند حتى آسيا الصغرى ، ولكنه اغتيل سنة ٣٣٦ . ولكن ابنه الاسكندر الأكبر عزم على تنفيذ هذا المشروع ، واستطاع فى ذلك الوقت أن يحكم نصف العالم المعروف آنذاك ولكنه توفى سنة ٣٢٣ وعمد خلفاؤه إلى تقسيم امبراطوريته . وبوفاته بدأ العصر الهلينستيكى Hellenistic (أو عصر الامبراطورية اليونانية) الذى لم تعد الوحدة السياسية فيه المدينة السياسية بل الامبراطورية . ولكن ارسطو لم يتأثر فى فلسفته بهذه الظروف ، بل جعل فى سياسته المدينة هى الوحدة السياسية الخالدة فى كل عصر ومكان . ويرجع النقاد سبب عدم اكتراث أرسطو بالظروف السياسية التى أحاطت بعصره إلى تأثره الكبير بأستاذه أفلاطون وبمدة العشرين سنة التى قضاها فى الأكاديمية . ولقد كتب أرسطو فى كل فروع المعرفة الإنسانية وكان يعد موسوعة فى كل منها وذلك فيما عدا الرياضيات . فلقد كتب فى اللاهوت والميتافيزيقا (ما بعد

الطبيعة) والأخلاق والاقتصاد والسياسة والجمال والطبيعة .. الخ، كما أنشأ علم المنطق حيث حدد معانى الألفاظ التى تستخدم فى كل فرع من فروع التفكير المجرد . وقل أن نجد فى تاريخ الإنسانية مؤلفاً له من غزارة الإنتاج وسعة التأثير ما لأرسطو ، إذ سنرى فيما بعد كيف أنه أثر فى فلاسفة العصور الوسطى وكثير من فلاسفة العصور الحديثة ، وإن كان أفلاطون يشاركه فى هذا التأثير . ولقد بدأ أرسطو يكتب مؤلفاته فى شكل محاورات على نمط أفلاطون ، وذلك عند ما كان فى الأكاديمية ولكن هذه المحاورات لم تصل إلينا منها إلا أجزاء. أما فى مؤلفاته فهو يكتب فى شكل رسائل غرضها الأساسى تعليمى، أو فى شكل محاضرات تلقى بدون مقاطعة . وأهم مؤلف فى كتبه بالنسبة لموضوعنا هو كتابه فى السياسة الذى يدعى تسلر أنه أغنى كنز علمي أتى لنا من العصور القديمة وأكبر مجهود عندنا فى مجال علم السياسة » ، على أن مؤلفا آخر مثل A.E. Taylor يذهب إلى أن هذا الكتاب يتناول المسائل بشكل عام وبلا تعمق . وبجانب كتاب السياسة نجد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، وذلك بجانب بعض الآراء التى يبديها فى مؤلفاته الأخرى ولا سيا فى ثلاثة فصول رئيسية فى كتابه عن البلاغة أو روتوريقا .

٣ — السياسة علم عملى (٣): لقد خالف أرسطو أستاذه أفلاطون فى كثير من النقاط الرئيسية وإن كان هناك تشابه بين فلسفتيهما على العموم. فالعلوم فى رأى أرسطو تنقسم إلى ثلاثة أنواع : علوم نظرية وعلوم إنتاجية وعلوم عملية ، فالعلوم النظرية هى تلك التى تدرس الأشياء الثابتة غير المتغيرة، أو التى تدرس الأشياء الضرورية لا الأشياء العرضية

وذلك كالعلوم التى تدرس الطبيعة والمادة وما فيهما من ظواهر ، وهذه العلوم هى ما نسميها بالعلوم البحتة أو النظرية ، ولهذه العلوم ملكة خاصة فى العقل هى ملكة التفكير ، وهدف هذه العلوم الوصول إلى المعرفة الصحيحة ؛ ثم العلوم الإنتاجية وهى مثل علوم البناء والنحت والفنون على العموم ، ولها ملكة خاصة هى ملكة الوجدان . وأخيراً نجد العلوم العملية كعلمى الأخلاق والسياسة، وهى تقوم على ملكة العمل أو التنفيذ كما تقوم على الحكم الذى يصدره الإنسان عليها ولا يستطاع الحصول عليها بالدراسة ، بل بالتجربة والتمرين ، وليس الغرض منها المعرفة لأنها تتعلق بأشياء ليست ثابتة ولا ضرورية. والغرض من هذه العلوم الأخيرة أى العلوم العملية ليس شيئاً آخر إلا تعويد الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع على الأخلاق الحسنة أو جعلهم أفراداً خيرين . فليس إذن من هدف علم السياسة أن يصل إلى معرفة دقيقة أو الوصول إلى قوانين ثابتة لأن هذا من شأن العلوم النظرية ، ثم إن الأشياء التى ينطبق عليها علم السياسة أشياء متغيرة غير ضرورية إذ هى أشياء عرضية، وعلى ذلك لا يستطاع عن طريقها الوصول إلى معرفة صحيحة .
وهنا نجد أول فرق كبير بين أفلاطون وأرسطو فالأول يرى أن الوصول إلى الخير مسألة معرفة ولذلك نادى بأن يكون الفلاسفة على رأس الدولة وجعل منهم طبقة الحكام ، ولكن أرسطو يرفض ذلك ، ذاهباً إلى أن الفلاسفة إنما يصلون إلى معرفة الطبيعة لأن الطبيعة وحدها تكون مجال المعرفة لأنها هى مجال الأشياء الثابتة الضرورية ، أما الظواهر السياسية فإنها لا تدخل ضمن المعارف ولا ضمن مجال المعرفة الطبيعية لأنها مسألة تمرين على الحياة العملية ولذلك فهى بعيدة عن مجال

المعرفة الحقة التي هي من شأن الفلاسفة . » فالغرض إذن من علم السياسة ليس المعرفة بل العمل أو التنفيذ . . . فهي لا تتعلق بشيء إلا بقدر ما تتعلق بإنتاج أخلاق معينة في المواطنين ، أو بمعنى آخر بجعلهم خيرين » . وليس هذا هو الفرق الجوهري الوحيد بين أفلاطون وأرسطو ، فالأخير لا يقر أستاذه على وجود عالم للمثل مستقل عن عالم الأفراد . فكل شيء يتكون من صورة وهيولا أو مادة متصلاين بدون انفصال ، فالصورة ترنو إلى التحقق في المادة ، فالشيء قد يكون بالقوة إذا وجدت صورته أو كاحتمال وعند ما تتصل الصورة بالمادة يصبح متحققاً بالفعل ، ولا تتحقق الصورة بشكل كامل تام إلا في الله الذي هو صورة كاملة لا مادة فيها . والإنسان كأي شيء آخر مكون من صورة ومادة ، وهذه المادة هي التي تحول بينه وبين الوصول إلى الخير أو الفضيلة أو السعادة التي هي هدف الإنسان . فليس ثمة إذن عالم للمثل مستقل عن عالمنا وبه صورة لمدينة فاضلة يكشفها الفلاسفة كما زعم أفلاطون ، إذ ليس ثمة إلا العالم أو المجتمع الذي نعيش فيه والذي إذا أردنا أن نصل فيه إلى خير المواطنين فما علينا إلا أن ندرس الظواهر التي به والظروف المحيطة به .
فأرسطو إذن قد استهدف من كتابه في السياسة أن يكون أولا كمرشد لرجال السياسة ولمؤلفي الدساتير . فليس الغرض منه « المعرفة النظرية أو المعرفة اليقينية ، بل العمل أو التنفيذ » ، وهو يضع أمام المشرعين نماذج من الدساتير وأنواع الحكومات كما هي لكي يستنتجوا منها الحكومات الخيرة أو الشريرة إلى حد ما ، إذ ليس من المستطاع أن نصل في السياسة إلى معرفة يقينية بالحكومة المثالية على غرار ما صنع أفلاطون .

٤ — طبيعة الدولة والغرض منها : يبدأ أرسطو نظريته عن الدولة

بدحض آراء السوفسطائيين مثل تراقيماخوس وبروتاجوراس ثم هيبوقراطس على وجه الخصوص ، الذين رأوا أن الدولة تقوم على عقد أبرم بين المواطنين لكي ينهوا حالة الطبيعية التي كانت سائدة قبل ذلك والتي كانوا يعيشون فيها بلا قانون ومن ثم رأوا في الدولة « مخلوقا إنسانياً » أوجده الإنسان . حمل أرسطو على هذا الرأى كما حمل عليه أستاذه أفلاطون من قبل ، مبيناً أن الدولة شيء طبيعي لا دخل للإنسان فيه ، إذ هي امتداد للأسرة التي هي شيء طبيعي . فالأسرة وهي الوحدة الطبيعية نتج عنها القرية ، ثم المدينة السياسية أو الدولة ، وعلى ذلك تكون الدولة شيئاً طبيعياً ، وهي الوسط الطبيعي للإنسان ؛ حيث يستطيع كفرد أن ينمي ملكاته ويحسن أحواله . فالدولة ليست ضرورية لتوفير الحاجات المادية للإنسان ، وهي الحاجات المتعلقة بالإنسان من حيث هو حيوان أو لتنمية طبيعته السفلى كما رأى أفلاطون فحسب ، ولكنها ضرورية لتنمية « الطبيعة السامية في الإنسان » ، والطبيعة السامية هي تلك التي تميز الإنسان عن الحيوان أي الطبيعة العقلية ، والدولة هي الوسط الطبيعي لممارسة الإنسان استخدام الملكات العقلية ، وذلك لأن الجماعات الصغرى (الأقل حجماً من الدولة) كالأسرة والقرية ليست عاجزة فحسب عن مد الإنسان بما تحتاج إليه طبيعته السفلى بل كذلك بما تحتاج إليه طبيعته العليا ، فالإنسان « بطبيعته حيوان سياسي أو مدني » . ولقد حمل أرسطو على نظرية السوفسطائيين لأنها تصور الدولة على أنها عقد بين الناس لكي يطيعوا أوامر الحاكم ، وعلى ذلك يجب أن يطيعوا الدولة خوفاً من العقاب ، بينما يرى أرسطو أن طاعة الدولة لازمة لأنها تحقق الخير والفضيلة للإنسان ، فالدولة التي تكون مهمتها مقصورة على المحافظة على حقوق

الأفراد إزاء بعضهم بعض لا تستحق اسم الدولة على الإطلاق ، لأن مهمة الدولة الرئيسية والأولى هى غرس الفضيلة فى الأفراد وتعليمهم كيف يكونون فضلاء . فالغرض الأول من الدولة إذن هو تعليم الأفراد الفضيلة وذلك بجانب المحافظة على حقوقهم إزاء بعضهم بعض . والتعليم يلعب الدور الأكبر فى هذا الشأن لأن موضوعه الرئيسى عند أرسطو كأفلاطون تدريب الأفراد على فعل الخير وعلى أن يبلغوا الكمال العقلى والخلقى والجسمى . ولا يقتصر فى هذا التدريب على فترة الطفولة ، بل يمتد طول الحياة ، لأن الدولة يجب أن تكون مدرسة المواطن .

فالدولة نوع من ال Koinonia كما قال أرسطو ، أى نوع من المشاركة أو الزمالة أو المعيشة سوياً بين الأفراد الذين تتألف منهم . ولكنها نوع خاص من المعيشة المشتركة بحيث يتألف من الأفراد « كل » يضمهم جميعاً . وهذا الكل وإن كان لا يشتمل إلا على الأجزاء وهم الأفراد ، فإنه ليس مجرد حاصل جمع الأفراد ، لأن مجرد اجتماعهم يخلق فيهم وحدة تسيطر عليهم جميعاً ، وهذه الوحدة هى « أسمى مبدأ لوجودهم » . فاجتماع الأفراد ومعيشتهم سوياً فى الدولة يجعل منهم وحدة لها كيانها واستقلالها عن الأفراد الذين تتكون منهم ، إذ هم ليسوا مجرد « كومة من الأشياء » الموضوعة الواحد بجانب الأخرى . وبذلك نجد أن فكرة أرسطو عن الوحدة التى تتكون منها الدولة تشبه فكرة المحدثين عن العقل الجمعى أو الاجتماعى group mind . وهذه الوحدة ، التى تمثل فى نظر علماء الاجتماع المحدثين مايسمونه العقل الجمعى ، بمثابة الصورة على حين أن الأفراد يكونون الهيولا أو المادة . وهذه الوحدة تجعل من المجتمع جسماً واحداً لا ينقسم ؛ فهو يصبح كجسم الإنسان لا يمكن فصل جزء عنـــه إلا إذا أدى هذا إلى

تلف الجسم . والدولة سابقة على الفرد ، لأن الدولة كل والفرد جزء والكل سابق على الجزء . فكما أننا فى الجسم الإنسانى لا نتصور وجود أصبع أو قدم مستقلا عن الجسم الإنسانى إلا أن يكون أصبعاً أو قدما مقطوعا ليس له من طبيعته إلا الإسم ، فكذلك الفرد لا يتصور إلا فى مجتمع ولا يبلغ كماله ونضجه إلا فى مجتمع. وكما أن الأصبع أو القدم لا قيمة له ولا يمكن أن يتصور مؤدياً لوظائف إلا فى جسم ، كذلك الفرد لا عمل له ولا معيشة إلا فى مجتمع . فالكل إذن سابق على الجزء وبالتالى المجتمع أو الدولة (وأرسطو وأفلاطون ومعظم الفلاسفة اليونان لم يكونوا يفرقون بين الدولة المجتمع) سابقة على الأفراد . فالمدينة السياسية على ذلك سابقة على القرية وعلى الأسرة اللتين ليستا إلا مرحلتين للوصول إلى الدولة التي يستطيع الفرد فيها أن يبلغ الكمال وأن يتعلم كيف يكون فاضلا .

٥ ـــ نظام الرق : الدولة تشتمل إذن على الأفراد الذين يكونون أعضاءها . ولكن المقصود بالأعضاء هنا « الأحرار » ، فالعبيد لا تربطهم بالأحرار علاقة المشاركة أو الزمالة أو الكوينونيا Koinonia ، إذ هم ليسوا إلا مجرد « أدوات متحركة أو حية » يستخدمها الأحرار . ولقد أنشأ أرسطو نظرية كاملة لكى يبرر بها نظام الرق ، وهو فى نظريته إنما يشبه إلى حد كبير نظرية أفلاطون فى إخضاعه الطبقة المنتجة لطبقتى الحراس والجند . فالإنسان الحر يحتاج إلى رقيق لكى يقوموا له بتوفير الحياة المادية حتى يستطيع التفرغ لتنمية كماله الأخلاقى والعقلى ، ولا شك أن هذه المهمة (مهمة تنمية الكمال العقلى والخلقى) تتطلب وقتاً متسعاً ، كما تتطلب إعفاء الأفراد من أعباء الأعمال اليدوية والآلية . فالرق من ناحيته

ضرورى بالنسبة للسادة أو الأحرار . وهو من ناحية أخرى مفيد وضرورى بالنسبة للعبيد أنفسهم . ذلك أن الروح أو النفس تفرق بين الحيوان والجماد فالأول يتحرك والثانى جامد لا يتحرك ، والعقل يفرق بين الإنسان والحيوان فالاول يعقل والثانى لا يعقل ، مما جعل هذا الأخير يخضع للإنسان . ولكن أفراد الإنسان ليسوا متساوين فى طبائعهم ، لأن بعض الناس تغلب على نفوسهم الطبيعة الشهوية وبعضهم تغلب عليها الطبيعة العقلية (وهنا نرى أن أرسطو قد احتفظ بتقسيم أفلاطون للنفس من عاقله ومقاتله وشهويه) ، وهناك أفراد أشداء فى أجسامهم ضعفاء فى عقولهم وهؤلاء لا يصلحون إلا للأعمال اليدوية والآلية، بينما ثمة أشخاص بالعكس ضعفاء فى أجسامهم أقوياء فى عقولهم . وهذه الفوارق الطبيعية هى التى تبرر فيما يرى أرسطو وجود عبيد يخدمون ويقومون بالأعمال اليدوية ووجود أحرار يشتغلون بالأمور العقلية . ولكن أليس من المحتمل أن نجد عبداً ذا تفكير قوى سليم ولكنه استرق لوقوعه فى الأسر مثلا فى حرب من الحروب أو لظروف الفقر..؟ إذا وجد مثل هذا الشخص فهو يستحق أن يكون حراً فى رأى أرسطو . فلقد حمل أرسطو على بعض القوانين التى كانت سائدة فى عصره والتى بمقتضاها يسترق أفراد ذوو مواهب تجعلهم فى مصاف الأحرار والحكام. وبذلك كانت نظرية أرسطو تقدمية إلى درجة عالية بالنسبة للعصر الذى كان يعيش فيه .

إذن ضرب الاسترقاق شىء طبيعى بالنسبة للأشخاص الذين لا يحسنون إلا الأعمال الآلية ، وهذا الاسترقاق لمصلحتهم هم لأنهم لن تكون عندهم القدرة الكافية على كبت شهواتهم والسير فى الطريق القويم ، وبذلك

من مصلحتهم أن يكونوا تحت إمرة سيد لكى يدبر شئونهم وينظم أخلاقهم شأنهم فى هذا كالأطفال . بل إن الأفراد الأرقاء فى رأى أرسطو يصلون إلى معرفة شيء عن الفضيلة أكثر من الصناع أو العمال الأحرار لأن «الرقيق يشارك سيده فى حياته (الفاضلة) بينما الصانع أقل اتصالا بسيده من الرقيق وهو لا يصل إلى الكمال إلا بالقدر الذى يصبح فيه عبداً!! » . فأساس الرق إذن اختلاف الطبائع الإنسانية، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى مصلحة الأحرار فى تنمية كمالهم الخلقى والعقلى ، وليس فى تنمية ثرواتهم كما سيقول بذلك بعض العلماء المحدثين كمنتسكيو ؛ وأخيراً مصلحة العبيد أنفسهم لأن السيد سينظم أخلاقهم ويقودهم للخير والفضيلة، ثم إننا فيما يرى أرسطو نجد نماذج لهذا الخضوع فى الطبيعة المحيطة بنا فالحيوان يخضع للإنسان والجسم يخضع للعقل الذى يوجهه، والمادة تخضع للصورة.. وهكذا وكذلك العبيد يجب أن يخضعوا للسادة . ولكن يجب أن نفرق بين نوعين من الرق : الرق المنزلى والرق الصناعى ، والرق الأول يسمى رق العمل ؛ أما الثانى فيسمى رق الإنتاج . ذلك أن هناك ـ فى رأى أرسطو ـ نوعين من الأدوات : أدوات عمل كالسيف وأدوات إنتاج كالإزميل ، وأدوات العمل تقوم بتأدية عمل أو فعل بينما أدوات الإنتاج تقوم بإنتاج شيء ، فالسيف مهمته فعل القتل ، بينما الإزميل مهمته صنع شيء ، والعبيد أدوات حية للعمل أو الفعل لا للإنتاج . والتفرقة بين النوعين من الأدوات ليست دقيقة كل الدقة ولكن أرسطو يقصد استخدام العبيد فى الأعمال المنزلية التى تقوم أساساً على تأدية أعمال معيشية تستهدف توفير الحاجات

مادية للسيد، وليس من مهمته أن يعمل لإنتاج ثروات تدخل في التبادل التجاري .

٦ — صفة المواطن : العبيد إذن ليسوا إلا أدوات حية ، فهم ليسوا قطعاً من المواطنين في عرف أرسطو . إنما صفة المواطن هي فحسب للأفراد الذين يسهمون في الحكم، إذ ليس ثمة صفة مميزة للمواطن أكثر من « اشتراكه في سلطة قضائية أو في وظيفة عامة » ، أو هو « الشخص الذي يتمتع بميزة الاشتراك في وظيفة قضائية أو تشريعية » ، أما بقية الأفراد فهم ليسوا مواطنين بمعنى الكلمة ، فالمقيمون الأجانب والنساء والفلاحون والصناع .. كل هؤلاء بجانب الرقيق ليست لهم صفة المواطن. ونحن نرى من هذا أن المواطنين في نظر أرسطو هم مجرد الأفراد الذين يدخلون عند أفلاطون في الطبقتين الأولتين أي طبقتي الحراس والجند. ولكن يجب أن نفهم أن وضع الصناع الأحرار والمنتجين والزراع عند أفلاطون خير منه عند أرسطو لأن أرسطو يسلب منهم صفة المواطن ويعتبرهم مجرد أدوات للإنتاج ، لأن أعمالهم لا تتناسب مع شرف الانتساب للدولة ، بينما أفلاطون يعمل منهم طبقة ثالثة في الدولة ، فهم يكونون جزءاً من الدولة بجانب الطبقتين الأخريين . بينما الدولة عند أرسطو لا تشتمل إلا على الأفراد المقابلين لطبقتي الحراس والجند عند أفلاطون ، وهم الأفراد الذين جعل منهم أرسطو طبقة واحدة .

وواجب المواطنين أن يستخدموا الحكمة العملية (التي تقوم على الخبرة والتجربة والمران) في حكمهم ونشاطهم السياسي، وأكثرهم حكمة هو الذي يقوم بالحكم . وهنا نجد فرقاً جديداً بين أفلاطون وأرسطو، فبينما أفلاطون يرى أن ثمة فئة قليلة تستطيع أن تحكم وأن هذه هي فئة

الحراس التى تحكم (بفتح التاء) ولا تحكم (بضم التاء) ، يرى أرسطو أن كل المواطنين لديهم الاستعداد لاكتساب الحكمة العملية أو القدرة على الحكم ، كما يرى أن يحكم بعضهم ويخضع الباقى لكى يأتى دورهم ليتولوا الحكم ، فخضوع بعض المواطنين بعضهم لبعضهم الآخر ليس إلا تمريناً لهم على شئون الحكم وأصول الحكمة العملية ، حتى يأتى دورهم ويحكموا أيضاً . فالمواطنون وإن كانوا يكونون طبقة واحدة إلا أنهم فى الحقيقة ينقسمون إلى فئتين فئة حاكمة وفئة محكومة .

٧ — أنواع الحكومات : ولكن الحكام دائماً يحكمون وفق دستور يحدد شكل الحكومة وما يتعلق بشئون الحكم ، والدستور لا يحدد الحياة السياسية فى الدولة فحسب ، بل إنه أيضاً يصل بالأفراد إلى تحديد أخلاقهم ووضع معايير للأخلاق ، فالفضيلة تحت ظل دستور ملكى غير تلك التى تسود تحت دستور يقوم على حكم الأغلبية أو الأقلية . ومن الذى يضع الدستور ؟ الطبقة الحاكمة ، وعلى ذلك « فطبيعة الطبقة الحاكمة » هى التى تحدد طبيعة الدستور وطبيعة هذا الأخير هى التى تحدد معيار الخير فى الدولة. ولكن هل تختلف فضيلة الإنسان الخير عن فضيلة المواطن الخير؟ فى الدولة الفاضلة المثالية فى فضيلتها لا خلاف بين النوعين من الفضيلة بل ثمة تطابق تام بينهما . ولكن لما كانت الدولة المثالية لا وجود لها ، إذ كل الدول لا ترقى إلى الكمال المثالى الذى يستهدف الخير العام إطلاقاً والذى لا يمكن تحقيقه ، حيث لا يستطيع الإنسان الوصول إلى الخير المحض لتعلقه بالمادة أو الهيولا ، فإن فضيلة المواطن لا تمثل إلا جزءاً من الفضيلة ، لأنها فضيلة خاصة تتعلق بدستور الدولة . والحكومات الفاضلة فى نظر

أرسطو على ثلاثة أنواع وهى: الملكية وهى التى على رأسها ملك أو فرد واحد royalty ، ثم الأرستقراطية Aristocracy وهى التى تتولى السلطة فيها جماعة مع الأفراد ، ولكنهم لا يعدون كثرة أو أغلبية ، وهم يحكمون لأنهم أكثر الناس حكمة ، فهى إذن أرستقراطية فكرية ، ثم دستورية constitutional وهى التى تحكم فيها أكثرية المواطنين . والشرط الأساسى لصلاحية كل هذه الأنواع هو مراعاة الصالح العام . أما إذا انحرفت عن الصالح العام إلى الصالح الخاص فإنها تفسد وتتحول إلى أشكال أخرى ، فالملكية تتحول إلى طغيان Tyranny والأرستقراطية تتحول إلى حكم الأقلية Oligarchy وتحكمها فى الأكثرية ، أما الدستورية فتتحول إلى ديمقراطية Democracy . وبديهى أن أرسطو كان يعنى من كلمة الديمقراطية غير ما نعنيه فى العصور الحديثة من هذا اللفظ وهو حكم الشعب نفسه بنفسه ، بل كان يعنى ما نسميه بالحكم الديماجوجى Demagogy أى حكم الطبقات الشعبيـــة غير المجربة والجاهلة . ثم يدافع أرسطو عن حكم الأغلبية ويحبذ اشتراك الأحرار والمواطنين فى انتخاب الحكام . وفكرته هنا هو أن المواطنين من غير طبقة الحكام ، وإن كانوا فى تفكيرهم وحكمتهم أقل من الحكام إلا أنهم إذا اختلطوا بالحكام فى جمعيات تشريعية أو قضائيـــة فلن يؤدى إشتراكهم إلى ضرر وفى الوقت نفسه من الجائز أن ينبهوا هؤلاء إلى نقاط ومسائل غابت عنهم ، فحكم الكثرة وذوقها أسلم وأحسن على كل حال من حكم شخص أو قلة من الأشخاص . لذلك نجده يحبذ فكرة « الديمقراطية » ، إذ نصح بتكوين مجالس تشريعية من غير الحكام . وأفراد هذه المجالس يشتركون فى التشريع وفى انتخاب الحكام لا من بين

أنفسهم ولكن من بين المرشحين للحكم ، ثم من حقهم أيضاً الحكم على أعمال الحكام . ولكن ثمة فرق كبير بين الديمقراطية الأرسطية والديمقراطية الحديثة لأن الأولى لا تشمل إلا « المواطنين » وهؤلاء لا يمثلون إلا فئة قليلة من أفراد الدولة ، أما العمال والفلاحون والصناع والمنتجون . . . فهؤلاء ليسوا « مواطنين » وبالتالى ليس لهم هذا الحق الذى أشار إليه أرسطو . فالديمقراطية الأرسطية بعيدة كل البعد عن الديمقراطية التى يفهمها المحدثون . والتى تقوم على اشراك الشعب فى الحكم.

ولكن أيا ما كان شكل الحكومة : ملكية أو أرستقراطية أو دستورية فإن الشرط الأساسى للحكم الفاضل أن يحكم الحاكم أو الحكام وفق قانون يحترمه الجميع وإلا لكان معنى ذلك أن الدولة لا يكون لها دستور على الإطلاق ، « فحيث لا يوجد قانون لا يوجد دستور . ويجب أن يكون القانون سلطاناً على الجميع » . ويشبه أرسطو الحاكم الذى يحكم بلا قانون كطبيب يعالج مريضاً وفق أهوائه ونزواته لا وفق المبادىء الطبية . ومن ثم فلا يوجد سلطان فوق القانون ، بل القانون هو نفسه سلطان على الجميع ، بما فيهم الحاكم أو الحكام . ذلك أن القوانين إنما يستهدف منها الصالح العام لا الخاص ، لذلك لا بد فيما يرى أرسطو من خضوع الجميع لها ، بينما إذا أبيح للحكام أن يتعالوا عليها فإن معنى هذا أن الصالح العام لن يتحقق . فلكل دولة فيما يرى أرسطو أن تتخذ من أشكال الدساتير المختلفة ما يلائم طبيعتها وما يحقق لها الخير العام وفق الظروف المحيطة بها ، ولكن وجود قانون يخضع له الجميع هو الشرط الرئيسى لتحقيق الخير والعدل . ولكن ما مصدر القانون ؟ الدستور الذى

تسير عليه الدولة ، فالدستور هو الذى يحدد طبيعة الدولة وقانونها . وما الذى يحدد الدستور ؟ طبيعة الطبقة الحاكمة أو Politeuma أى طبيعة الأفراد الذين تشملهم هذه الطبقة ومقدار حظهم من الفضيلة والخير والحكمة . فالقانون إذن يرجع أولا وأخيراً إلى طبيعة الأفراد والظروف المحيطة بالمجتمع ، فهو إذن شىء طبيعى وليس مسألة عقد بين الأفراد أو مسألة قوة كما ادعى ذلك بعض السوفسطائيين .

٨ — الملكية : ولكن ما موقف أرسطو من حق الامتلاك بالنسبة للطبقة الحاكمة ؟ أرسطو لا يوافق أستاذه أفلاطون على قصر حق الملكية الخاصة على المنتجين والعمال والفلاحين ، أو ما يقابل الطبقة الثالثة عند أفلاطون ، بل أباح الملكية الخاصة للجميع . ذلك أن أرسطو يعتقد أن أفلاطون بحرمانه الحراس والجند من حق الملكية الخاصة وإباحة هذا الحق للطبقة الثالثة إنما قد خلق دولتين منفصلتين فى دولة واحدة وهذا مما يقضى على الوحدة بين أفراد أية دولة واحدة . ثم إن هذه الملكية الشيوعية ستطبق فقط على الحراس والجند وهم يمثلون من ناحية العدد جزءاً ضئيلا من المجتمع ؛ أما الجزء الأكبر فلن يتأثر ، مما يحمل على الاعتقاد بأن أفلاطون لم يأت فى نظريته بتغيير شامل . والنقد الثالث هو أن أفلاطون بنظريته قد حرم « الحراس من السعادة (لأنه حرمهم من الملكية) ويطلب فى الوقت نفسه من الحراس تحقيق السعادة للدولة كلها » ، وفاقد الشىء لا يعطيه . فإذا كان الحراس غير سعداء فإن من المؤكد أن العامة والعمال والمنتجين ، وجميع أفراد الطبقة الثالثة لن يكونوا سعداء . ولكن أرسطو إذا كان قد أباح الملكية الخاصة إطلاقاً

فإنه يعرف الثروة بأنها « مخزن أو اكتناز للأدوات التي تستخدم في الحياة المنزلية أو الدولة ». فالثروة من حيث هي أداة يجب أن تخضع لمقاييس معينة حتى تستطاع الإفادة منها . فالثروة تشبه المطرقة ، فكما أن المطرقة إذا زاد وزنها عن حد معين لم يستطع الإنسان أن يستفيد منها كذلك الثروة يجب ألا تزيد عن الحد الملائم حتى يستفاد منها، ويجب على القائمين بالحكم في الدولة أن يلاحظوا ذلك ، فالملكية والمقدار الذي يجب ألا يتعداه الشخص منها يحدد وفق الغاية من الملكية نفسها بوصفها أداة لتحقيق الخير العام . فالثروة التي تملكها الدولة أو الأفراد يجب أن تقف عند حد الوصول إلى « حيـــاة جيدة » : أما الأفراد الذين لا يستهدفون مجرد « الحياة الجيدة » فلا يقف تكديسهم للثروة عند حد لأن هؤلاء يستهدفون الملكية في ذاتها ولذاتها ، وهو اتجاه خاطيء يجب أن يعمل القائمون بالحكم على تصحيحه . وكان لنظرية تحديد الملكية بحيث لا تزيد عن القدر اللازم للوصول لحياة جيدة، وهي فكرة أرسطو - نقول كان لها صدى بعيد المدى في العصور الوسطى عند الفلاسفة المسيحيين ، لاسيما في نظرتهم إلى الثروه وكيف أنها يجب ألا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة للمعيشه ، وهي الفكره المشتقة من الدين المسيحي نفسه .

٩ — آراء أخرى: وبجانب هذه الآراء نجد لأرسطو آراء أخرى متعلقة بحجم الدولة التي يجب ألا تكون كبيرة بشكل زائد عن الحد اللائق ولا صغيرة عن الحد اللائق، فالأمة في نظر أرسطو لا يمكن أن تكون دولة ولا القرية الصغيرة . أما تحديد الحد اللائق للمدينة السياسية فتركه أرسطو للتجربة

فهي وحدها التي تدلنا على الحجم المثالي للمدينة بحسب الظروف المحيطة بها،
والمدينة الكبيرة هي المدينة المملوءة بالمواطنين أي الذين يصلحون للشئون
السياسية ، أما المدينة المملوءة بالعمال والصناع والمنتجين والأجانب والعبيد
فإنها مدينة مزدحمة ولكنها ليست كبيرة. والمدينة إذا كان معظم سكانها من
غير من يصلحون للسياسة فإن إدارتها لا تكون حسنة . وكان أرسطو
على العموم ضد زيادة السكان في المدينة ، فالمدينة الكثيفة السكان في
نظره لا تحكم حكما جيداً ، كالمدينة القليلة السكان ، وهذا فيما يقول ما تدل
عليه التجربة .

ولقد حمل أرسطو كما حمل أفلاطون من قبله على الحرب إذ رأى
أفلاطون أنها تدل على انتشار الفوضى في الدولة وعدم كفاية اقتصادياتها
لها مما يضطرها إلى الإغارة على غيرها من الدول الأخرى . أما أرسطو
فيحمل على الساسة الذين يوجهون الأفراد إلى الحرب ضد الشعوب الأخرى.
ولكنه مع ذلك ينصح بضرورة الاستعداد حتى لا تقع الدولة في قبضة
دولة أخرى تستعبدها . ولقد بين أرسطو كيف أن إغارة دولة على أخرى
مجاورة لها ومسالمة تجر مصائب كبيرة . وهو وأفلاطون يطبقان فكرة
العدل أو الفضيلة على الدول فيما بينها كما يطبقانها على الأفراد ، فكما أن
الفرد الفاضل لا يعتدى على غيره إلا لرد العدوان ، كذلك الدولة الفاضلة
لا تعتدى على أخرى.

١٠ — منهج أرسطو في السياسة : رأينا كيف أن أرسطو يفهم من
السياسة أنها علم عملي لا شأن له بالوصول إلى معارف يقينية، بل هو علم يقوم
على التجربة والتمرين . والواقع أن أرسطو بذلك قد أدخل منهجاً جديداً
في البحث وهو المنهج الذي يستخدم الآن في البحوث الاجتماعية ، وهو

منهج جمع المعلومات ودراستها ومحاولة استخراج قاعدة عامة منها . فلقد لجأ أرسطو إلى دراسة عشرات من الدساتير اليونانية للمدن السياسية المعاصرة له ، وحاول معرفة الأسس التي يقوم عليها دستور كل مدينة والأحداث التي مرت به والنتائج العملية التي تمخضت عن تطبيقه . وهو في هذا الجزء من دراساته الفلسفية إنما كان عالماً بمعنى الكلمة أي دارساً للوقائع كما هي موجودة بالفعل دون أن يبين رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه الحال . فهو في دراسته للنظم السياسية التي سادت المدن اليونانية ومحاولته استخلاص القواعد والقوانين التي تتمخض عنها هذه الوقائع السياسية إنما كان عالماً من علماء السياسة ومن علماء الاجتماع في نفس الوقت . ولذلك نجده في كل نقطة يريد أن يبين فيها « النموذج المثالي » لا يقطع برأي بل يترك ذلك للتجربة لأنها وحدها هي الكفيلة بأن تبين لنا المثالي من غير المثالي ؛ ففي الدساتير مثلا يقول إن ثمة مجتمعات يصلح لها النظام الملكي وأخرى النظام الأرستقراطي ونوع ثالث يصلح له النظام الدستوري وذلك بحسب الظروف المحيطة بكل مجتمع . كما رفض أن يضع حداً لعدد السكان في الدولة المثالية ، بل قال إن هناك حداً يجب ألا يتعداه عدد السكان في المدينة وكذلك قال بأن مساحة المدينة ينبغي الا تزيد عن حد معين . ولكن تحديد هذا القدر سواء في عدد السكان أو في المساحة متروك للتجربة ولظروف كل دولة . فأرسطو ببحثه في السياسة كان مبشراً بمنهج العلوم الاجتماعية الحديثة وهو المنهج الذي بدأت العلوم الإنسانية تطبقه ابتداء من القرن التاسع عشر والذي استعارته العلوم الاجتماعية

من العلوم التى تدرس المادة كالطبيعة والكيمياء والفلك وغيرها والذى أصبح الآن اللغة الرسمية التى يتفاهم بها علماء الاجتماع والسياسة والعلوم الإنسانية عامة .

١١ — المكانة السياسية للمرأة : وقبل أن ننتهى من آراء اليونانيين السياسية ممثلة فى فلسفتى أفلاطون وأرسطوا السياسيتين كما عرضناهما ، نرى أن نعرض لسؤال هام وهو : ما مكانة المرأة سياسياً عند كل من أفلاطون وأرسطو ؟ يجب أولا أن نعرف أن النساء فى أثينا لم يكن يلعبن أى دور فى الحياة العامة ، فكان عمل المرأة الوحيد هو المنزل حيث يقول منانيدريس menandres « إن باب المنزل هو نهاية حد المرأة الحرة » . ومع ذلك فقد كانت المرأة تلعب فى الفن ومجال الدين دوراً لا بأس به ، فهى تقوم بأدوار تستجلب الشفقة حينا والاحترام حيناً آخر والخوف حيناً ثالثاً ... وهكذا ، فالبطولات التى تقوم بها المرأة فى قصص هوميروس تؤكد ذلك . ولكن حتى فى هذه النقطة لا نجد للنساء العاديات أى دور ، فالأدوار التى تشير إليها الروايات الأدبية إنما كانت قاصرة على نساء الطبقات الحاكمة والعليا ، أما النساء العاديات فلم يكن لهن أى حق . ففى القرنين الثامن والتاسع قبل الميلاد وهو العصر الهومرى كانت المرأة العادية لا زالت مستعبدة شأنها فى ذلك شأن المرأة فى عصرى أفلاطون وأرسطو فى القرنين الخامس والرابع . بل كانت المرأة تعامل معاملة فظة بالرغم مما نجده من رفع لشأنها ومعاملة رقيقة فى الروايات التمثيلية اليونانية فشخصيات انتيجون Antigone وميديا medea وفيدروس وغيرها من الشخصيات الممثلة للنساء اليونانيات فى المسرحيات اليونانية القديمة لا تعبر

عن الواقع فى معاملة اليونانيات فى تلك العصور . فمثلا بريكاس (٤٩٩ — ٤٢٩) السياسى الأثينى المشهور يوجه للائى ترملن بسبب الحرب الخطاب التالى « إذا كان لى أن أتكلم عن فضائل النساء اللائى ترملن فإننى ألخص ذلك فى جملة قصيرة . إن المرأة التى لا تظهر ضعفاً أكثر من ضعفها الطبيعى ستكون ذات فضل كبير ولن يتكلم عنها الرجال بالخير ولا بالشر » !! هكذا فى لغة جافة يوجه رئيس الدولة خطابه إلى نساء فقدن عائلهن فى الحرب !! ولم يحدث فى تاريخ أثينا أن وجدت امرأة ذات شأن إلا أسبازيا التى كانت زوجة بريكليس والتى كانت فى الواقع أجنبية غير أثينية . فالمرأة الأثينية كانت إذن للبيت وللبيت فقط وكان الرجال يشتغلون بمسائل الدولة والحياة العامة ، ولم يكونوا يكترثون كثيراً بشئون المنزل . أما فى أسپرطة فكان النساء يمنحن حرية أوسع بسبب نظام التربية العسكرية التى كانت تسير عليها هذه الولاية ، فكان النساء يمرن كالرجال على الأعمال العسكرية لكى ينجبن أطفالا أقوياء ويعودن أولادهن على الخشونة العسكرية . وكانت النتيجة أن أصبح النساء الأسپرطيات رغم تمتعهن بقسط وافر من الجمال خشنات لا تعرف الرقة إليهن سبيلا ، بخيلات مقترات ، جامحات بحيث لا يستطيع الرجل إخضاعهن لأنهن كن يخرجن على أوامره ، كما أصبحن قادرات على إدارة المؤامرات السياسية، ولذلك استطاع النساء فى اسپرطة بعد ذلك التوصل إلى أن يكون من حقهن امتلاك الأرض فى حدود مقيدة . ولكن كانت المرأة اليونانية على العموم فى مكانة لا تحسد عليها مما أدى إلى المناداة برفع مكانتها وتحسين حالها فى القرنين الخامس والرابع . ق. م. فمثلا اريبيدس الأديب المشهور كان يتألم من مكانة النساء

مع أنهن فى نظره يبذلن من الجهود فى الحمل والولادة أكثر مما يبذله الرجل فى المعارك الحربية !!! لذلك بدىء برسم مشروعات لتحسين مصير المرأة وحالتها ، ولكن هذه المشروعات لم تكن لتروق فى نظر كثير من المؤلفين والعلماء . فمثلا أرسطوفان الأديب الكوميدى (صاحب الملهيات) الشهير قد تهكم من مشروعات إشراك المرأة فى الحياة العامة ومنحها حرية التنقل فى رواية « جمعية النساء » و « ليزيستراتا » .

أما من ناحية الفكر السياسى فنجد أفلاطون يتألم من حرمان المرأة من الحقوق السياسية لأن هذا الحرمان يؤدى إلى حرمان الدولة من الإفادة بمجهود ضخم معطل . وذهب أفلاطون إلى أن الفروق بين الرجل والمرأة ليست فروقا فى النوع بل فى الدرجة ، فالمرأة أضعف من الرجل ولكنها مثله تستطيع أن تسهم فى الشئون العامة للدولة بلا أية تفرقة ، بما فى ذلك رئاسة الدولة نفسها . ولذلك نادى أفلاطون بأن ما ذكره فى شئون الطبقات الثلاث (الحكام والجند والمنتجين) ينطبق على الرجال كما ينطبق على النساء بدون أدنى تفرقة ، وبأن المرأة يجب أن تغزو كل ميادين الحياة الاجتماعية كالرجل سواء بسواء مادامت استعداداتها تؤهلها لذلك . ومن ثم فلا داعى فيما يرى أفلاطون للكلام عن « حقوق المرأة » لأنه لا فرق البتة بين الرجل والمرأة . أما أرسطو فيذهب بالعكس إلى أن النساء يختلفن عن الرجال فى النوع لا فى الدرجة فحسب ، فهن ناقصات فى مقدراتهن العقلية والأخلاقية بالرغم من أنهن لسن مجردات كلية من هذه القدرات . وعلى ذلك فهن لسن مواطنات بمعنى الكلمة ويجب عليهن أن يخضعن لسلطة الرجال وأوامرهم . ولكن سلطة الرجال على النساء

يجب أن تكون سلطة محددة دستورياً ، لأن تلك السلطة ليست مطلقة بلا حدود كسلطة الأحرار على العبيد . فالنساء يمكن أن يمنحن بعض الحرية - فيما يرى أرسطو - ويتلقين تعليما يلائم الدور الذى يقمن به فى حياة المدينة . وكان أرسطو يعتقد أن النساء ينقصهن الذكاء العقلى وكمال العقل والتفكير ، وفى كل مؤلفاته نجده يشير إلى تفوق الذكور عقلياً على النساء ، فهو يخاطب النساء قائلا « كن رقيقات (ناعمات) جميلات ، واتركن الذكاء للقادرين عليه (الرجال) » . وكان أرسطو بهذا معبراً أصدق تعبير عن الرأى العام السائد فى عصره فيما يتعلق بمكانة المرأة . ولكنه إذا قيس بأفلاطون أستاذه فى باب المناداة بتحرير المرأة فإنه يبدو دون أستاذه فى هذا الموضوع بمراحل ضخمة .

الفصل الثالث

مثال من الرومان : شيشرون (قيقرون) Cicero
(١٠٦ — ٤٣ق.م)

١ — تأثر الرومان باليونانيين(١): إننا بانتقالنا من أرسطو إلى شيشرون مرة واحدة إنما نعبر فترة زمنية تبلغ حوالى ثلاثة قرون . وفى هذه القرون الثلاثة حدثت تغيرات عميقة كان لها أثر كبير فى الفكر السياسى، وأهم هذه التغيرات شيئان : أولهما ظهور كثير من المدارس الفلسفية فى بلاد اليونان كالفلسفة الأبيقورية epicureanism وفلسفة الشكاك s cepticism ثم على وجه الخصوص فلسفة الرواقيين st oicism ، التى وإن كانت قد تأثرت بالفلسفات السابقة عليها كفلسفتى أفلاطون وأرسطو إلا أنها تختلف عنها فى أسسها ومبادئها . وكان لهذه الفلسفات أثرها البالغ على العلماء والمفكرين فى هذه الفترة . وثانى هذه العاملين هو التجربة السياسية والمبادىء التى أسفر عنها التطبيق العملى فى الدولة الرومانية وذلك فى مجال النظم القانونية والسياسية . ولا يرجع فضل معظم علماء السياسة فى هذه الفترة إلى أصالة فى الرأى وابتكار لنظريات جديدة بقدر ما يرجع للتوفيق بين نظريات متعارضة أو أجزاء مأخوذة عن مؤلفين مختلفين . ولئن كان الفكر اليونانى بعد أرسطو قد بدأ يضمحل فان هذا الفكر كان له آثار بعيدة المدى فى تشكيل الفكر الرومانى ، ففى العصر الهلينى أو العصر الذى تلا توحيد الولايات اليونانية تحت حكم

سياسي واحد حدث اتصال بين اليونان والرومان كان من نتيجته هذا التأثير. بل لقـــد سبق هذا التأثير العصر الهليني ؛ حيث يذهب Pomponius وهو رجل قانون عاش أيام هادريان (٧٦ — ١٣٨م) إلى أن الألواح الإثنى عشر الرومانية يرجع فضل تأليفها إلى هرموذورس ، وهو يوناني من أفسوس كان منفيا فى إيطاليا . وذكر بومبونيوس أن هذا الرأى شائع ، كما ذكر أن هذه القوانين كانت مبنية على قوانين استخلصت من قوانين المدن اليونانية . فإذا صح هذا الرأى فإن انتقال الآراء القانونية من بلاد اليونان للرومان يرجع إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. ومن المحتمل كذلك أن يكون التأثير اليونانى هذا انتقل إلى الرومان عن طريق انتشار أفكار فيثاغورس ومدرسته فى ماجنا جريشيا أو اليونان الكبرى magna graecia . وإذا كانت هذه التأثيرات مشكوكا فيها فإن من المؤكد أن الرومان قد تأثروا باليونان بعد أن توسعوا فى الشرق بعد الحروب البونية الثانية (٢١٨ — ٢٠١ق .م) إذ بعد هذا التاريخ ثمة شواهد عدة ومؤكدة على حضور رومان إلى بلاد اليونان ويونان إلى بلاد الرومان، كسفراء أو ضيوف زائرين أو عبيد أرقاء. بل كانت العادة فى روما فى ذلك الوقت أن يعهد كبار الرومان بأبنائهم إلى مرب يونانى بالرغم من معارضة بعض المحافظين المتزمتين أمثال كاتون ، كما كانوا يقومون بإرسال أبنائهم إلى اليونان ليتتلمذوا على كبار فلاسفتها وعلمائها. ولعل أول الآثار المباشرة التى انتقلت من الفكر اليونانى إلى الفكر الرومانى قد أتت من أن الرومان وقد اتسعت رقعة دولتهم فشملت دولا كثيرة شرقا وغربا قد قابلتهم نشأ كل عملية تتعلق بوضع هذه الدول ووضع رعاياها بالنسبة للسلطان

الرومانى ، ولذلك لجأ الرومان فى حلهم لهذه المشاكل إلى الاستعانة بالأفكار والقوانين اليونانية وبهذا انتقل تأثير اليونان للرومان من خلال القانون الرومانى وما أتى به من حلول للمشاكل التى قابلت الرومان ، وهى حلول استعان فى الوصول إليها بالأفكار والفلسفة اليونانية . ذلك أن رجال القانون الرومانى الأوائل لم يكونوا مجرد رجال قانون بل كانوا فلاسفة ، ولذلك لم يقتصروا على مجرد بحث النقط القانونية بل كانوا يبحثون كل ما يتعلق بالنواحى الفلسفية والدينية والثقافية ، وهى النواحى التى كان الواحد منهم قد درسها فى أرض اليونان نفسها فى الغالب . وبذلك نجد الواحد منهم يمزج الأفكار اليونانية بالقوانين المحلية التى كانت سائدة فى شبه الجزيرة لكى يخرجوا من ذلك الخليط بنظم قانونية وتشريعية ، وذلك مثل قانون الأمم Jus gentium وهو القانون الذى كان ينظم العلاقات فى الدول القديمة والذى استخلصه الرومان عن مبادىء أخذت من قوانينهم المحلية من جهة ومن قوانين بعض الجماعات والعشائر المجاورة ، وهى التى أصبحت خاضعة لهم فيما بعد ، من جهة أخرى ، ومثل القانون أو الحق الطبيعى Jus naturale الذى كان ينادى به الرواقيون فى فلسفتهم كقانون عام يسود الإنسانية جمعاء . تلك هى الأفكار التى أدت إلى نشأة الآراء القانونية التى قام عليها التطبيق العملى عند شخصيات مثل اسكيفولا Scaevola وتيبروس Tiberus أو ريتليوس Rutilius من رجال القانون والفكر والفلسفة الذين تأثروا بفلسفة اليونان فى العصر الهلينى ، وكانت النتيجة أن تكون مزيج من الأفكار والمذاهب السياسية اليونانية والمبادىء المستقاة من التطبيق العملى فى شبه الجزيرة الإيطالية لكى ينتقل

هذا المزيج فيما بعد إلى شعوب أوروبا الغربية الحديثة النشأة ويكون أساس سياستها وفلسفتها القانونية والسياسية . وهذا المزيج وانتقاله إلى الشعوب الأوروبية إنما يمثل الدور الرئيسى الذى لعبته روما فى نشأة الأفكار السياسية الغربية . ولقد أسهمت فى هذا المزيج مذاهب الرواقيين والأبيقوريين والشكاك . ولكن المذهب الرواقى كان أكثرها أثراً ، إذ يبدو أنه كان أكثر ملاءمة للوسط الرومانى فيما يرى ممسن Mommsen عن الوسط اليونانى نفسه الذى نشأ فيه، لأن المذهب الرواقى يقوم على الأخوة الإنسانية بين الناس جميعاً وعلى اعتبار الناس جميعاً مواطنين لمجتمع إنسانى عام وهو الإنسانية. وهذا كان متفقاً مع سياسة الرومان من وضع الشعوب جميعاً بلا تفرقة بين جنس وآخر تحت حكم واحد . كما كانت هذه السياسة الرومانية متفقة مع المبدأ الرواقى الذى كان يؤمن بقانون عام واحد يسود العالم بأكمله، إذ كان الرومان متجهين نحو فكرة السلم الرومانى Pax romana مع جميع الشعوب الأوربية المعروفة أنذاك فى أخوة تامة شاملة. ولم يكن شيشرون إلا ممثلا لهذا النوع من التفكير السياسى الذى ساد فى هذه الفترة، وسنتكلم عنه إذن بهذه الصفة وهو أنه يمثل فترة المزج بين الفلسفة اليونانية والمبادىء التى أسفر عنها التطبيق العملى للحياة السياسية الرومانية.

٢ — شيشرون ومبادىء فلسفته(٢): عاش ماركس توليس شيشرون M. Tullius بين سنتى ١٠٦ و٤٣ قبل الميلاد ، أى فى أواخر عصر الجمهورية الرومانية ، ولقد دافع عن الصقليين ضد اضطهاد فرس Verres الذى كان يمارس سلطات حاكم هذه المقاطعة ـ الجزيرة وبالغ فى جمع الضرائب . وعندما عين ـ قنصلا (أى حاكما لمقاطعة رومانية) أحبط

المؤامرة التى دبرها كاتلينا وهو من الأشراف الرومان ، ضد مجلس الشيوخ وقضى على المشتركين فيها وبذلك استحق لقب « أبو الوطن » . ولقد كان يؤيد زعامة بومبيوس ولكن بعد مصرع هذا الأخير انضم إلى حزب قيصر . ولما مات هذا الأخير ناصر أوكتافيوس ضد ماركوس أنطونيوس . ولما حكمت عليه الحكومة الثلاثية الثانية حاول الفرار ولكنه قتل من رجال أرسلهم أنطونيوس وزوجته اللذان لاقيا نقداً وهجوماً شديدين منه فى خطب سماها فلبيات Philippicae . وكان شيشرون أبلغ خطيب رومانى، بل إنه فى نظر بعض النقاد ليفوق فى فصاحته أحياناً ديموستنيس الخطيب اليونانى . ولذلك اشتهر بمرافعاته البليغة فى الدفاع عن المتهمين أمام القضاء الرومانى وبخطبه السياسية الرائعة . ولقد كان نشاطه لامعاً ، لا سيما فى مبدأ حياته ولكن الحظ لم يحالفه فى النهاية إذ كان يدافع عن الدستور ضد اعتداءات الحكام المتكررة مما سبب له كثيراً من الصعاب، وكان جريئاً فى الحق ، ولعل جرأته التى لم تكن تعرف حدوداً هى التى أدت إلى مقتله كما رأينا . ويهمنا فى موضوعنا من مؤلفاته الكثيرة كتابان تأثر فيهما بأفلاطون عامة والفلسفة الرواقية على وجه الخصوص ، حتى أنه ليسمى كتابيه باسم كتابى أفلاطون ويسير فيهما على طريقة أفلاطون من السير على منهج الحوار . وهذان الكتابان هما فى الجمهورية De Re Publica ثم فى القوانين De legibus وهو ينحى فيهما نفس المنحى الذى سلكه أفلاطون فى كتابيه الجمهورية والقوانين . ويدافع شيشرون عن فكرة العدل فى جمهوريته حتى أن القديس أوغسطينس ليذهب إلى أن الكتاب ليس إلا دفاعاً حاراً عن هذه الفكرة .

ويبدأ بتعريف المقصود من الجمهورية أو الكمنولث من أنها « ما يخص الشعب أو الناس Res Publica res populi » والشعب ليس مجموعة من الأفراد الذين أحضروا لكي يعيش الواحد منهم مع الآخرين على أية صورة من الصور ولكنه عبارة عن مجموعة من الأفراد ، أجمعوا سوياً على الخضوع لقانون واحد وتجمعهم وحدة المصلحة المشتركة ». والأساس الأول لوجود المجتمع الإنساني ليس ضعف الإنسان وعدم قدرته على القيام وحده وبنفسه بكل ما تتطلبه حياته اقتصادياً كما ادعى ذلك أفلاطون ، بل لأن الإنسان اجتماعي بطبيعته أو غريزته لا يستطيع أن يعيش بعيداً عن الأفراد الآخرين من بني جنسه . فنحن نجد من هذا أن شيشرون قد نزع منزعا أرسطياً في تعليله للأساس الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية وهو أن الإنسان اجتماعي بطبعه . وعلى ذلك فكل شعب عبارة عن اجتماع لعديد من الأفراد على الأساس الذي وضحته ، وكل دولة عبارة عن تنظيم للشعب ، وكل جمهورية عبارة عن شيء يخص الشعب كما وضحت . وكل هذه الأشياء يجب أن تستمر وفقاً لخطة مرسومة إذا أريد لها الثبات أو الاستقرار ، « وهذه الخطة يجب أن تكون مبنية على السبب نفسه الذي من أجله وجدت الدولة » . ثم إن تنفيذ هذه الخطة أو السلطة يجب أن يوكل إلى شخص أو عدة أشخاص مختارين ، أو إلى الشعب كله في مجموعه ، فإذا وكلت هذه المهمة إلى شخص واحد سمي هذا الشخص بالملك وشكل جمهوريته بالملكية ، أما إذا وكلت السلطة إلى أفراد مختارين سميت الدولة أرستقراطية ، أما إذا وكلت السلطة إلى الشعب في كليته سميت الدولة بالشعبية Popularis . وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة للدولة إذا

روعيت فيه الأسس التي قامت عليها الحياة الاجتماعية وهي الاجماع على الخضوع لقانون واحد وتوفر وحدة المصالح أو اشتراكها كان من الممكن أن يقوم ويمكن أن يبقى ويستمر بالرغم من أن هذه الأشكال ليست في نظر شيشرون الأشكال المثالية للدولة ، كما أنها تختلف فيما بينها في درجة قربها للشكل المثالي للدولة ، فالحكم تحت ظل الملكية أو الارستقراطية أو الشعب نفسه يمكن أن يعيش ويبقى إذا خلا من القوة والشدة والبحث عن المصالح الشخصية . ولكن تحت ظل الملكية نجد أن الأفراد يحرمون من ممارسة كثير من حقوقهم العامة ومن المشاركة برأيهم في المجالس ، وفي ظل النظام الأرستقراطي تحرم الأغلبية الساحقة من المشاركة في الحرية لانها لا تشترك في المجالس العامة وممارسة السلطة ، وفي ظل النظام الشعبي الذي يمنح للكل مساواة مطلقة تكون نفس هذه المساواة سبباً في فساد النظام ، لأنها لا تعترف بالفوارق بين الناس ولا بتفاوتهم فيما بينهم من ميزات . وإذا كانت هذه الأشكال الثلاثة تحتوي على هذه المعايير فإن شيشرون يبحث عن شكل رابع يرى فيه الشكل المثالي لممارسة السلطة في المجتمع وهو شكل خليط منها جميعاً . ولكنه خلافاً لما قام به أفلاطون لا يبحث عن هذا الشكل في الخيال ولا يحاول إدخال نظام من الحكم أو الدساتير ، سنه أحد المشرعين اليونان مثل مينوس وسولون وكليستنيس . بل يحاول استخلاص الشكل المثالي من نفس نظام الحكم القائم عند الرومان في عصره . ذلك أن خلافا كان قد حدث بين العلماء والمشرعين الرومان حول قيمة الاستعانة بنظم أو دساتير وضعها المشرعون القدامى وتطبيقها في المجتمع ، ولقد انتصر كل من كاتون Caton وشيشرون للرأي القائل

بأن أى مشرع فى العالم مهما بلغت درجة نضوجه وذكائه لا يمكن أن يأتى بنظام كامل لا منقصة فيه ، لأن التجربة دائماً ستأتى بأحوال جديدة لم يكن المشرع قد فكر فيها ، وحتى لو اجتمع مشرعو العالم أجمع وأذكياء الناس وألمعيهم لما استطاعوا أن يتلافوا هذا النقص . ومن ثم فالحل الوحيد هو أن يدرس المختصون النظام الدستورى القائم فى مجتمعهم ويعينوا المآخذ التى توجه اليه وفق ما أسفرت عنه التجربة ثم يقوموا بإصلاح هذه الأخطاء ، وبذلك يستطيعون الوصول إلى الشكل المثالى «ولهذا أعتذر وأقرر وأثبت أنه ليس ثمة نظام لحكم يعادل فى طبيعته وفى تكوينه وفى كماله من الناحية العلمية ذلك النظام الذى تلقاه آباؤنا عن أجدادهم وأورثونا إياه » . ولكن علينـــا أن نصلح هذا النظام وفق ما أسفرت عنه التجربة . ولكن كيف يمكننا ذلك؟ لا بد أولا أن نعرف كيف يكون العدل والقانون اللذان يكونان الأساس الأول لكل نظام سياسى يراد له البقاء .

٣ - فكرة العدل والقانون : هنا نجد المعركة التى حدثت عند اليونانيين بين السوفسطائيين وسقراط حول فكرة العدل والقانون تتكرر عند الرومان . فالسوفسطائيين كانوا يذهبون إلى أن الإنسان مقياس كل شىء ولذلك فالعدل والقانون رهينان بمجتمع معين وزمان معين ، فالعدل أو الخير فى مجتمع ما ، يكون شرا وظلما فى مجتمع آخر ، بينما سقراط وأفلاطون على الخصوص كانا يريان أن الخير أو العدل مثال عقلى خالد لا يتغير بتغير الزمان والمكان ، وما علينا إلا اكتشافه بالعقل. وفى الوسط الرومانى ذهب كارنيادس نفس مذهب السوفسطائيين ،

فالعدل شيء نسبي ولا علاقة له بالطبيعة على الإطلاق ؛ والدليل على ذلك اختلاف الدول فى نظرتها للعدل وفى المعايير التى تضعها . ثم من المؤكد فيما يرى أصحاب هذا المذهب أن مصلحة دولة من الدول تكون ضررا بالنسبة لدول أخرى . فالناس قديما كانو يعيشون بلا قانون أو حكم ولكن كان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى سيادة القلق والمخاوف ولذلك فكروا فى إبرام عقد يخضعون بمقتضاه لحاكم يرتضونه أو نظام يختارونه ، فأساس وجود الدولة ليس الطبيعة وليس إرادة الأفراد أو أهواءهم ، بل عدم وجود ما يحميهم ضد بعضهم بعض . ولقد ردليليوس Laelius وهو أحد المفكرين على ذلك معبرا عن النظرة الأفلاطونية ومتأثرا بشيشرون كما سنرى . يقول ليليوس كيف يمكن أن نعتبر حكم الطغيان شكلا من أشكال الدولة أو نظاما من نظم الحكم ؟ إن الطغيان ليس نظاما للحكم لأنه لا يقوم على علاقات قانونية Vinculum Juris بين الأفراد والطاغى ولا على قبول الأفراد على المعيشة سويا تحت حكمه. ولما كانت تلك هى الشروط الأولى لتكوين السلطان والدولة فإن الطغيان لا يكون نظاما بمعنى الكلمة ، فهو ليس نظاما سيئا أو معيبا بل هو لا يرقى إلى مرتبة تكوين نظام على الإطلاق . وكذلك الشأن فى النظام الأرستقراطى كنظام حكم الثلاثين فى أثينا أو حكم العشرة Decemviri عند الرومان ونظام الحكم الشعبى لا تعد نظما سياسية لأنها تؤدى إلى التحكم والفوضى . أما شيشرون فيلجأ إلى تحديد فكرتى القانون والعدل فى كتابيه « القوانين » و « الجمهورية » اللذين تأثر فيهما بالرواقيين الذين كانوا يرون أن ثمة نظاما طبيعيا يسود العالم . يقول ششرون

إن ما يميز نظام الدولة عن غيره من أنواع الجماعات الأخرى هو وجود علاقة قانونية تحدد علاقة الحاكم بالمحكومين ، أو وجود قانون يحدد هذه العلاقات ولكن ليس كل قانون يستطاع عن طريقه تحديد هذه العلاقة ، فالقانون الصحيح هو الذى يتمشى مع المنطق الصحيح ومع الطبيعة ، وهذا القانون الطبيعى السائد لدى كل الناس أزلى أبدى لا يتغير ، وهو الذى يأمر بأداء الواجب والابتعاد عن الخيانة والغش . وهذا القانون ليس من حقنا أن نخرج عليه ولا أن نشرع قوانين تضاده أو تتناقض مع ما أتى منه من قواعد ، وهو لا يحتاج إلى تغير أو تبديل ، كما أنه عام فليس ثمة قانون فى روما يختلف عن قانون أثينا ، وليس ثمة قانون فى الماضى يختلف عن القانون الحالى أو عن قانون المستقبل ، فهو قانون واحد تخضع له كل الشعوب فى جميع العصور ، وهذا القانون يسوده شىء واحد وهو مصلحة كل الناس . ويضيف شيشرون إلى ذلك أن معظم الحكماء يعرفون القانون بأنه العقل الأسمى المبثوث فى الطبيعة ، الذى يأمر بما يجب أن يتبع وينهى عما يجب ألا يفعل ، وهذا العقل عندما يثبت فى مخيلة الناس ويتضح يسمى باسم Lex أو القانون المتبع . ومن ثم اعتبروا الحكمة كقانون لأن مجالها محصور فى الأمر بفعل الأشياء السليمة والابتعاد عن الأعمال غير السليمة ، ولذلك نجد أصل كلمة القانون باللاتينية Lex يعنى العقل والتفكير وقياس الصواب والخطأ وتمييزهما الواحد عن الآخر . ولقد جرت العادة عند الكلام عن القانون أن يتجه ذهن الرجل العادى إلى القانون الوضعى أو الذى شرعته الهيئات التشريعية ، وهى القوانين التى تعبر عن رغبات المشرعين وأهوائهم . ولكن القانون

هنا يمثل القانون الأسمى الذى نشأ منذ قديم الزمان وقبل أن ينشأ أى قانون وضعى أو مكتوب ، بل قبل أن توجد أية دولة من الدول . ولما كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يشارك فى العقل ، أو المزود بالعقل ، والعقل هو الجزء الإلهى فى الإنسان فليس ثمة شىء أعلا من العقل لأنه الشىء الوحيد المشترك بين الإنسان والإله . وإذا كان العقل مشتركا بين الاثنين فإن الفعل الفاضل مشترك كذلك بينهما . ولما كان الفعل الفاضل هو القانون فإن القانون أيضاً يربط بين الإنسان والآلهة . وعلى ذلك إذا خضع الناس لهذا القانون كان معنى ذلك أنهم يخضعون لله ، ومن ثم يمكن النظر إلى هذا العالم على أنه دولة واحدة كبرى مشتركة بين الآلهة والناس عن طريق القانون . ولهذا فالأفراد الفضلاء إنما يشاركون الآلهة . ولما كان كل الناس متساوين فى العقل فإن كل إنسان يستطيع التعرف على القانون واتباعه والمشاركة فى الحياة الإلهية .

إذن ليس ثمة إلا قانون واحد يحكم الناس جميعاً بلا تفرقة والعدل فى طاعة هذا القانون والظلم فى البعد عنه . أما إذا فهمنا العدل على أنه فى طاعة القوانين المكتوبة وفى النظم التى يسير عليها المجتمع وأن المنفعة مقياس كل شىء كما يدعى بعض الناس ، حينئذ سنصل إلى حالة يستطيع كل إنسان فيها أن يكسر القانون وأن يبتعد عنه ، إذا وجد فى ذلك مصلحته وبذلك لن يكون ثمة عدل على الإطلاق . فالعدل ليس عدلاً إلا لأنه يتعلق بطبيعة الأشياء ، لأن الإحسان وحب الوطن والتقوى .. تنتج كلها وغيرها من الفضائل عن ميلنا الطبيعى لحب الإنسانية وهذا الميل نفسه يكون أساساً من الأسس التى يقوم عليها الحق الطبيعى . وإذا كانت الحقوق كما ادعى بعض العلماء تتخذ أساسها من التشريع الذى تسنه الهيئات

التشريعية ، أو من المراسيم أو الأوامر التي يصدرها الملك أو الحاكم ، أو الأحكام التي ترد في حكم القضاء فإن معنى هذا أننا نستطيع أن نعتبر أن من حق الأفراد أن ينهبوا ويرتكبوا أفعال الفسق والزنا وأن يزوروا الوثائق وما شابه ذلك من أعمال ، وذلك في حالة ما إذا صدر بها مرسوم وافق عليه أغلبية أعضاء المجلس التشريعي . ولكن هذا غير معقول لأن الرذيلة رذيلة والفضيلة فضيلة بصرف النظر عن إرادتنا . فهي قواعد سبقت في وجودها الإنسان وكل الدول التي نراها وهي تتساوى في عموميتها وفي سيطرتها على العالم بالله الذي يسيطر على السماء والأرض . فالعقل وقد نشأ من طبيعة الأشياء وهو يضطرنا إلى فعل الخير والابتعاد عن الشر لم يصبح قانوناً في اللحظة التي أصبح فيها مكتوباً ولكنه قانون من يوم أن وجد . فلقد وجد العقل الإنساني في نفس اللحظة التي وجد فيها العقل الإلهي لأن كليهما من طبيعة واحدة . أما عن القواعد التي يضعها الناس لأنفسهم لمقابلة حاجات العصر وهي القواعد المتغيرة فليست قوانين بمعنى الكلمة ، إنما القاعدة التي تعد قانوناً بمعنى الكلمة هي تلك القاعدة الخالدة الأزلية التي تحمل بالضرورة خير الشعوب ومصلحتها ، وكم من قواعد سنها المشرعون والحكام لضرر الشعوب وأطلقوا عليها خطأ اسم القانون !! تلك القواعد هي أبعد ما تكون عن القانون الصحيح أو القانون بمعنى الكلمة . والخلاصة أن القانون هو ما يميز بين الأشياء العادلة وغير العادلة، ويعبر عن طبيعة الأشياء ، الأصيلة والأساسية، وهي الطبيعة التي يجب أن تتفق معها قوانين الإنسان الوضعية، وهي القوانين التي تحدد العقاب اللازم على الأشرار وتحمي الفضلاء وتدافع عنهم ». ومن هنا كان الحاكم

مقيداً بهذا القانون، إذ عليه أن يحكم ويشرع ويحدد النافع والضار وفق القانون الإلهي الطبيعي. فهذا القانون الطبيعي في الواقع يحكم الحاكم كما يحكم هذا الأخير الشعب. ولذلك قالوا بحق « إن الحاكم قانون متكلم أو ناطق والقانون حاكم صامت » Vereque dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum ويبدو أن هذه الفكرة قد انتقلت إلى شيشرون من اليونانيين في العصر الهلينستيكي إذ كانوا يقولون بأن الملك عبارة عن قانون مشخص أو هو قانون حي Nomos empsychos وكان الرومان وقد تأثروا باليونان في هذا الصدد يطلقون هذه الصفة على الحكام الذين كانوا يقومون بما كان يقوم به الملوك قبل أن يتخلص منهم الرومان. فالحاكم إذن قانون، ولكن ليس ثمة شيء أكثر موافقة للقانون من اقترانه بالسلطة أو القوة imperium؛ إذ بدون السلطة لا يمكن لأسرة ولا لدولة أن تقوم وأن تستمر في قيامها وثباتها، بل ولا يمكن بدون السلطة أن تبقى شعوب الأرض كلها ولا طبيعة الأشياء بل ولا العالم بأسره. فكل شيء لا بد خاضع للسلطة، فالحاكم خاضع لسلطة الله كما تخضع البحار والأراضي لسلطة الحاكم وكما تخضع حياة الناس وأعمالهم لسلطة القانون الأسمى.

٣ — المساواة بين الناس: ولكن إذا كانت هذه هي حال القانون الذي يجب أن يخضع له كل الناس والذي يجب أن يسير عليه الحاكم؛ فهل كل الناس أمامه سواسية أو متساوون؟ هذا السؤال سيقودنا إلى الكلام عن نظرة شيشرون والمذهب الرواقي إلى الطبيعة الإنسانية. ومذهب الرواقيين هنا يختلف عن مذهب اليونانيين اختلافاً بيناً، إذ

يقف منه على طرف مناقض كل المناقضة . فإذا كنا للآن نلمس بوضوح التشابه الكبير بين رأى شيشرون فى القانون والعدل والفضائل ورأى أفلاطون وأرسطو ، فإن نظرية شيشرون عن الطبيعة الإنسانية وموقف الناس إزاء القانون تبين أول خلاف جوهرى بين الفكر اليونانى القديم والفكر الرواقى لأن الأول قد عمل التفرقة بين الناس أساساً لمذهبه فى الدولة بينما الثانى كما سنرى يجعل المساواة بين الناس أساساً لفلسفته السياسية . ويقول كارليل Carlyle « إننا نلمس هنا الخط المفرق بين النظرية السياسية القديمة والنظرية السياسية الحديثة». فعند الرواقيين « تبدأ نظرية الطبيعة الإنسانية ومبدأ المجتمع الذى لم تكن مبادىء الثورة الفرنسية من حرية وإخاء ومساواة إلا معبرة عنه » . ويعتقد كارليل أن نقطة التحول عن مبادىء التفرقة إلى مبادىء المساواة قد حدثت فى تاريخ الفكر السياسى فى الفترة ما بين أرسطو وشيشرون . وتعتبر فكرة المساواة التى سيقول بها شيشرون والرواقيين من أعظم ما أسهم به مفكر أو فيلسوف فى تاريخ الفكر ، إذ هى تعد من الأفكار الموجهة للفلسفات السياسية فيما بعد منذ هذا العصر حتى الآن . يقول شيشرون إن القانون والإنسان متساويان ، والإنسان من حيث هو إنسان يشترك مع الله فى القانون ، ثم هو يشترك مع جميع أفراد الإنسانية الآخرين فى القانون أيضاً بحكم أنهم جميعاً أناسى يشاركون الله فى القانون ، وهذه المشاركة قديمة ترجع إلى عصور سابقة على إنشاء أية دولة أو تكوين أى قانون مدنى Jus Civile . أى أن جميع الناس سواسية إزاء القانون .

ولقد دافع الرواقيون وعلى رأسهم شيشرون عن هذا المبدأ كما دافع

عنه من قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو ضد السوفسطائيين. ولكن النتائج التى استنتجها الرومان منه تختلف تمام الاختلاف عن النتائج التى استنتجها اليونان ، فهؤلاء الأخيرون يعتقدون أن ثمة فئة قليلة من الناس وهى طبقة الحراس والجند عند أفلاطون مثلا تستطيع أن تصل إلى النور السماوى وأن تعرف الفضائل السياسية أو القانون الأسمى ، أما بقية الناس أو الأغلبية الساحقة من الناس فلا تستطيع ذلك ، ومن ثم كان من الطبيعى عندهم كما نعرف أن تسود طبقة ما طبقة أخرى وأن يكون الحكم محصوراً فى نطاق طبقة معينة . أما شيشرون فيذهب إلى أننا « يجب أن نفهم كل العالم على أنه دولة واحدة كبرى يشترك فيها الناس والآلهة » . وليس ثمة إلا قاعدة واحدة تسود كل الناس بالتساوى . فإذا لم يخضع أى إنسان لهذه القاعدة ، وهى القاعدة التى نشأت فى نفس الوقت الذى نشأ فيه العقل الإلهى أى قبل أن تنشأ أية قاعدة أو أى قانون وضعى أو دولة فإن هذا الإنسان إنما يعتدى على طبيعة الإنسان نفسها لأن جميع الناس يشاركون فى قانون واحد هو قانون الطبيعة الأسمى . ويقول شيشرون مؤكداً هذه المساواة بين الأفراد الإنسانيين « لا يوجد شىء يشبه شيئاً آخر ... بالقدر الذى نتشابه فيه فيما بيننا ... وعلى أية صورة نعرف الإنسان فإن هذا التعريف ينطبق على الناس جميعاً . وهذا هو البرهان القاطع على أن ليس ثمة فرق فى النوع بين إنسان وإنسان . . والواقع أن العقل الذى يرجع الفضل إليه وحده فى تمييزنا عن الحيوانات ... لاشك مشترك بين الناس جميعاً وهذا العقل وإن كان يختلف من شخص لآخر فيما يستطيع أن يستوعبه فهو متساو فى الناس جميعاً على الأقل من حيث قدرته على الاستيعاب » .

فالناس جميعاً إذن سواسية إزاء هذا القانون الطبيعى الذى يشارك فيه الجميع ويخضعون له ، وبهذا يعد كل الناس مواطنين فى المجتمع الإنسانى كله وهو المجتمع الذى يعلو المجتمعات الخاصة كالمجتمع الرومانى مثلا أو المجتمع الأثينى وكل الناس أعضاء فى هذه الدولة العالمية لا بحكم جنسهم أو موقعهم الجغرافى ، بل لأنهم أعضاء فى المجتمع العالمى الذى يعيش فيه الناس والآلهة كأعضاء ، ويشاركون فى نفس القانون أى قانون المجتمع الإنسانى Juris Societas . وثمة خلاف كبير بين خضوع الأفراد الإنسانيين لهذا القانون وهو قانون الطبيعة Jus naturale وخضوع الأشياء الأخرى . فالأجسام غير الحية أو الجامدة إنما تخضع له بالضرورة الطبيعية ، أما الحيوانات فتخضع له وفق الغريزة العمياء ، أما الإنسان فإنه يخضع له بالعقل الذى يستطيع أن يفهمه وأن يصل إليه ، وبذلك يجد فيه حريته . فالإنسان لا يخضع للقانون الطبيعى بشكل آلى أو تلقائى أو ميكانيكى ، ولكنه يخضع له بالقدر الذى يستطيع به أن يفهمه بعقله . وبالقدر الذى يفرضه هو على نفسه وبإرادته . ولعلنا نكون أقرب إلى فهم رأى شيشرون إذا فهمنا من قانون الطبيعة قانون الله حيث يستخدم شيشرون كلا منهما فى معنى الآخر ، فالقانون هو عقل الله الأول والأسمى . ونحن عندما نقرأ هذه المبادىء نلمس أن شيشرون فى الواقع كان يتكلم بأسلوب جديد يختلف عما رأيناه من أسلوب أفلاطون وأرسطو اللذين قامت فلسفتهما السياسية على التفرقة بين الناس ، فالمساواة عندهما لا توجد إلا بين فئة من الناس أما عند شيشرون ، فليس ثمة إلا قاعدة واحدة للحياة بالنسبة لجميع بنى الإنسان . وهذه الأفكار الرواقية هى التى انتقلت فيما بعد من خلال الديانة المسيحية التى أخذت بها ونقلتها للعالم الغربى الحديث ، وذلك بجانب القانون الرومانى الذى أخذ بها هو الآخر ونقلها إلى العالم الغربى الحديث

عن طريق المجموعات القانونية التي استخلصت منه في كل الدول الأوربية . فمثلا نجد جستنيد عندما وضع قانون Institutes (النظم) بعد شيشرون بحوالى ستة قرون يعرف الالتزام بأنه علاقة قانونية ، وكان بهذا متأثراً بتعريف شيشرون الذى كان يعرف القانون بأنه العلاقة التى يقوم عليها المجتمع المدنى Civilis societatis vinculum ، كما يعرف الدولة بأنها مجتمع يقوم على القانون Juris Societas . . . الخ . ولقد تأثر معظم علماء القانون الرومان بشيشرون وسنيكا والرواقيين والأبيقوريين على العموم وانتقل هذا التأثير من خلال مؤلفاتهم إلى العالم الحديث .

ولكن إذا كانت الدولة عند شيشرون مجتمعا من الناس يقوم على الموافقة على المعيشة تحت قانون واحد فإن الدولة إذن ليست سابقة على الأفراد حتى من الناحية النظرية . ذلك أن شيشرون — خلافاً لمذهبى أفلاطون وأرسطو — يفرق بين المجتمع والدولة ، فالمجتمع عبارة عن وحدة أوسع فى مفهومها من الدولة التى تقوم على قبول الأفراد لقانون واحد يخضعون له . والفرد عنده ليس مجرد « جزء » من الدولة لا حياة له بدون هذه الأخيرة أو لا حياة له خارجها أو لا يمكن تصوره بدونها وبالنسبة إليها ، كما ذهب إلى ذلك بعض أصحاب المذهب العضوى مثل أفلاطون وأرسطو . فالإنسان موجود قبل أن يدخل فى نطاق أية دولة ، فوجود الفرد سابق على وجود أية دولة وأى قانون . ووجوده إذن مستقل استقلالا تاماً عن وجود الدولة . فشيشرون إذن ينتمى إلى المذهب الآلى بخلاف أفلاطون أرسطو اللذين فى نظريتهما عن المثل والصور يجعلان من الإنسان جزءاً من الدولة . ولما كانت الدولة كلا والفرد جزءاً والكل سابق على الجزء فإن الدولة سابقة على الفرد وفق رأى أفلاطو وأرسطو . ويعتقد

شيشرون أنه أتى على الأفراد حين من الدهر لم يكونوا فيه خاضعين لأية دولة أو لأى قانون وكانت تسودهم الفوضى، ولكن خوف الأفراد من بعضهم بعض. وعدم ثقة أى منهم فى نفسه ومقدرته على التغلب على الآخرين قد دعاهم إلى القيام بنوع من العقد أو التعهد أجرى بين الأفراد وبين الأقوياء منهم لكى يخضع الجميع لقانون واحد ومن هنا أتت الدولة . فالحالة السابقة على تكوين العقد pactis عند شيشرون تشبه تلك الحالة التى سيقول بها توماس هوبز فيما بعده فالدولة تستلزم إذن موافقة الأفراد على الخضوع للقانون والنظام. ولكن لكى تكون هذه الموافقة ناجحة يجب أن تكون إجماعية أى تشمل كل الأفراد . وقاعدة الموافقة الإجماعية كانت سائدة عند الرومان فى عهدهم الجمهورى إذ كانت تكون المبدأ الأساسى لدستورهم ثم انتقلت بعد ذلك للبلاد الأوروبية الحديثة . والدولة تمثل السلطة ، فمهما كان الشكل الذى تتخذه الدولة ، شعبية كانت أو ملكية أو أرستقراطية ، فالسلطة القانونية فى يد الدولة والحاكم إنما يحكم باسمها . وهذا فرق جديد بين نظرية شيشرون والنظريات اليونانية. فاليونان كانوا يعتقدون أن الملك لا الشعب فى مجموعه ، أو الأقلية أو الأرستقراطية هى الدولة وليس مجموع الشعب أو الأفراد هو الذى يكون الدولة . أما الرومان الذين كانت عقليتهم قانونية فكانوا يذهبون إلى أن من مهمة الحاكم الرئيسية حتى لو كان ملكاً « أن يفهم أنه يمثل الدولة وأن يعمل على صيانة هيبتها وشرفها واحترام قوانينها ويمارس حقوقها كما يجب عليه ألا ينسى أن الأمور قد وكلت إليه » كما يقول شيشرون فى كتابه « فى الواجبات De officiis ». ونجد هنا أيضاً جزءاً كبيراً من الأساس القانونى للدولة كما يفهمه المحدثون بالرغم من ادعاء جان بودان Bodin فى القرن السادس عشر بأنه أول مؤلف عبر عن هذه الأفكار .

وبذلك يكون شيشرون قد رسم مذهبا سياسيا كاملا للدولة . ولكنه كما بينا قد نقد الأشكال الثلاثة للدولة من ملكية وشعبية وأرستقراطية باحثا عن شكل رابع مؤسس عليها جميعا . فما هو هذا الشكل الذى يجد فيه شيشرون ضالته ، ويحقق غرضه ؟ الشكل المثالى هو أى شكل من هذه الأشكال يراعى فيه القانون الطبيعى أو قانون الطبيعة وما انطوى عليه من عدل . ويذهب شيشرون خلافا لما قال به أفلاطون ، إلى أن كل شخص فى الدولة يستطيع أن يصل بعقله إلى معرفة هذا القانون وما انطوى عليه من قواعد العدل . ولكن ما ذا إذا كانت قوانين دولة من الدول غير متمشية مع القانون الطبيعى ؟ يقول شيشرون إن الأفراد فى هذه الحالة وإن كانوا ملزمين مدنياً بإطاعة هذه القوانين يكونون فى حل منها من الناحية الأخلاقية . ولذلك نجد عند شيشرون ما سيقول به روسو فيما بعد من أن الحاكم إذا لم يحترم الحقوق الأساسية للإنسان فإن الأفراد فى هذه الحالة يستطيعون الثورة ضد هذا الحاكم الطاغى . بل إننا نجد عند شيشرون فكرة المجتمع العالمى الذى يشمل كل دول العالم لكى تعيش وفق القانون الطبيعى وهى الفكرة التى ستأخذ بها المسيحية والفلاسفة والمفكرون السياسيون المسيحيون . ولعل كل هذه الآراء التى عرضناها عن شيشرون بوجه خاص والرواقيين على وجه العموم كان من أكبر دواعيها نمو هذه الفلسفة فى العصر الهيلينى وعصر امتداد الدولة الرومانية شرقا وغربا حتى شملت كل أجزاء العالم المعروف أنذاك تقريبا : فخضوع كل العالم المعروف أنذاك لحكم واحد هو الذى أوحى للعلماء السياسيين بفكرة قانون واحد طبيعى وعدل واحد يسيطران على العالم كله ، حيث قضى على نظام المدن السياسية الذى كان يعيش تحته كل من أفلاطون وأرسطو .

٤ — سنيكا Seneca : بعد شيشرون برز كثير من العلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء في مجال النظريات السياسية الفلسفية ، وبعض هؤلاء كان متأثراً بالفلسفة الأبيقورية ومعظمهم وقع تحت تأثير المبادىء الرواقية . ويمثل سنيكا هذا العصر ، ولقد ولد لبضع سنوات قبل الميلاد أو على التحديد سنة ٣ قبل الميلاد وتوفى سنة ٦٥ ميلادية عندما حكم عليه نيرون أن يضع بنفسه نهاية حياته مع أنه كان أستاذه ومربيه . ولم يأت سنيكا بآراء جديدة ، شأنه في ذلك شأن بقية مفكري هذا العصر وهو العصر الأول لتكوين الإمبراطورية الرومانية . ولكن مع ذلك نجد أنه أتى بفكرة صارت فيما بعد من أعظم الأفكار خطراً في مجال الفلسفة السياسية للعصور الوسطى المبكرة : ذلك أنه بعث فكرة كان قد قال بها هزيود اليوناني (من القرن الثامن قبل الميلاد) وهو أن الإنسان الأول كان يعيش في عصر ذهبي ترفرف عليه السعادة والحرية ، ولكن قضى على هذا العصر عند ما بدأ الإنسان يتخذ لنفسه نظما اجتماعية تعاقدية ، أى تعاقد الناس ووافقوا عليها بعد أن تسربت الشرور إلى هذا المجتمع السعيد الأول . ففي ذلك العصر وهو عصر البراءة innocentia كما يسميه سنيكا ، كان الإنسان يعيش بلا سلطان عليه وعلى حريته ، وكان يسير وفق الحكمة من تلقاء نفسه وكان الناس متساوين بدون أية تفرقة اجتماعية ترجع للملكية أو الأصل . ثم حدث بعد ذلك أن عرف الناس نظام الملكية الفردية الذى أدى — مع ظروف أخرى — إلى انتشار الشرور في ذلك المجتمع ذى « البراءة الذهبية » ، لأنه ولد شهوة تكديس الثروات ومنازعات الناس . وهذا دعا إلى تكوين نظم اجتماعية للقضاء على هذه المفاسد والشرور . فالدولة أو السلطة السياسية في المجتمع أساسها القضاء على هذه الشرور . وهذه

الفكرة سيأخذها الآباء المسيحيون في العصر المسيحي الأول لكي يبينوا أن «عصر البراءة» هذا هو عصر معيشة الإنسان قبل السقوط من الجنة إلى الأرض وقبل أن يرتكب آدم أبو البشرية خطيئته. إذ بعد الخطيئة انتهى عصر السعادة وبدأ الإنسان عصر الشقاء الذي يكفر فيه الإنسان عن تلك الخطيئة الأولى. ولقد استعان المسيحيون الأوائل بهذه النظرية في شرح الأسس التي قامت عليها كثير من النظم التي تسود المجتمع الإنساني كنظام الرق والملكية والدولة... ومن أهم مؤلفاته خطابات إلى لوسيليوس، ثم في الرحمة De Clementia الخ.

وإذا كان قد ظهر كثير من الفلاسفة في تلك الفترة فإن القانون الروماني هو الآخر قد نضج خلال هذا العصر وكثرت فيه المؤلفات واستحدثت فيه نظريات كثيرة عن الالتزامات ونظم التقاضي والعلاقات الدولية. الخ ولا يسعنا في هذا المقام إلا ذكر بعض المؤلفين اللوامع في هذا المجال: فمنهم جايوس Gaius (من علماء القرن الثاني وهو الذي ألف كتاب النظم Institutes الذي يرجع إليه جستنيان) وأولبيان ulpian (١٧٠ — ٢٢٨)، ثم على وجه الخصوص جستنيان الإمبراطور الروماني (الدولة الشرقية) من ٥٢٧ — ٥٦٥، وهو صاحب المؤلفات القانونية المشهورة في تاريخ الفكر السياسي والقضائي وأهم مؤلفاته Digesta مختارات ثم النظم Institutes. ولقد ألف مجموعات القوانين المشهورة باسمه والتي كان لها أثر جبار على تاريخ التفكير القضائي. ولكننا الآن قد أصبحنا في العصر المسيحي، وهو مبدأ العصور الوسطى وانتهاء العصور القديمة، وهو ما سنعالجه في باب خاص.

مراجع الباب الثانى

الفصل الأول

١ ـ لدراسة الفكر السياسى عند اليونان والرومان يرجع إلى المراجع الآتية عامة وذلك بجانب المراجع المذكورة فى الباب الأول .

Ch. H. Mc. Ilwain : The growth of Political thought in the West, N. Y. 1932.

R. Von Poehlmann : Geschichte der soz Frage .... in der antiken Welt, Munchen, 1912; Adolf Menzel : geschichte der Soziologie, Wien 1936.

تاريخ الموضوعات الاجتماعية . . . فى العصور القديمة .

L. Duguit : Traité de Droit constitutionnel, 1911 (2 vol.).

E. W. Burgess : The Foumdations of Political Science N. Y. 1933.

Ch. E. Merriam : Poltical Power, N. Y. 1934.

John. L' Myres : The Political Ideas of the Greeks 1927.

W. W.Fowler : The Sity-Ltates of Greeks and Romans 1893.

A. E. Zimmern : The Greek Commonwealth, 1931.

٢ـ E. Barker : Greek Political Theory : Plato and his Prede cessors, 1919;

R. H. S. Grossman : Plato To-day, 1937.

Cf : R. L. Neittléship : Lectures on the « Repnblic » of Plato, 1936.

ومن مؤلفات أفلاطون ، المتعلقة بالنظريات السياسية نذكر :

كريتون والجمهورية ورجل السياسة ترجمة B. Jowett سنة ١٩٢٥

الفصل الثانى

١ ـ بجانب مراجع الفصل الأول انظر :

E. Barker : The Political thought of Plato and Aristotle, 1906.

A. C. Bradley : Aristotlés Conception of the State, 1898.

W. L. Neuman : Introductory essays in vol. 1 of his four - volume edition of the Politics of Aristotle, (1887—1902).

٢ ، ٣ - المراجع السابقة ثم

E. Zimmermann : op. cit; W.C. De Burgh : The Legacy of the Ancient World, vol. 1, 1955.

الفصل الثالث

١ - Mommsen: History of Rome Fustele de Coulange : La Cité Antique. H. S. Main : Ancient Law.

P. Krueger : Geschichte der Quellen und Litteratur des roemischen Rechts.

تاريخ مصادر ومراجع القانون الرومانى .

٢ - ثمة ترجمات لكتابى الجمهورية والقوانين من أشهرها ترجمة

C. W. Keyes, 1628 (Loeb Classical Libray).

W. J. Oates : The Stoïc and Epicurean Philosophers, 1940.

R. E. Bevan : Stoïcs and scaptics, 1913.

R. W. and A. J. Carlyle : History of Mediaeval Political Theory in the West (6 vols. 1908—36).

وهو كتاب ضخم وأحسن مرجع لنظريات السياسة منذ العصر الهلينى حتى أوائل العصور الحديثة ، والمجلد الأول منه يحتوى على المقدمة ثم العصر الهلينى والعصر الرومانى .

عن أثر تفكير شيشرون فى العصور الوسطى أنظر :

Otto von Gierke : Polit. theories of the Middle Ages, trans. By F. W. Maitland, 1900.

الباب الثاني

العصور الوسطى المسيحية

الفصل الأول

العصور الوسطى المبكرة

القديس أوغسطينس (٣٥٤ — حوالى ٤٣٠ ميلادية)

١ — الدين المسيحي وفلسفته السياسية (١) : لقدقوبلت المسيحية عند ظهورها بعداء شديد واضطهاد قاس من الأباطرة الرومان ، وكان آخر إمبراطور يضطهد المسيحيين هو دقلديانوس الذى حكم من سنة ٢٨٤ حتى سنة ٣٠٥ ، وأتى بعده قسطنطين الأول الذى ولى الحكم سنة ٣٠٦ وقرر أن تكون المسيحية الدين الرسمي للدولة الرومانية كما أعلن حرية التدين وتحوله هو نفسه إلى الدين المسيحي . ولقد أثارت هذه الحال عدة مشكلات سياسية ، ذلك أن الأباطرة الرومان حتى ذلك الوقت كانوا قد تأثروا بالعادات السياسية الشرقية ولا سيما تلك التي كانت سائدة فى مصر وفارس من تقديس الامبراطور واعتباره مثلا للإله على الأرض . فالرومان وإن لم يذهبوا إلى حد تأليه الإمبراطور إلا أنهم قد ذهبوا إلى حد تقديسه وإن كان تأليه الأباطرة قد ظهر بعد ذلك عند أورليان ودقلديانوس ، كما كان الإمبراطور يعتبر الرئيس الديني للدولة أو القس الأسمى أو الأعلى Pontifex maximus . ويقول سنيكا فى هذا المعنى فى كتابه «فى الرحمة»

على لسان الإمبراطور « إنني قد اخترت لكي أتصرف بدلا من الآلهة على الأرض ، وإنني أملك الحياة والموت للأمم ... وإذا شاء القدر أن يمنح أحد الناس شيئا فإنه يعرف ذلك مني ... » . ويذهب سنيكا أيضاً إلى أن الإمبراطور هو العلاقة التي بها تلتحم أجزاء النظام السياسي للدولة بعضها مع بعض ، « وهو متنفسها الأوحد ، بل هو روحها وحياتها » .

ومنذ تكوين الامبراطورية المقدونية في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد أصبح النظام الملكي النظام العادي للدولة ، بحيث لم يعد مفكر يتصور نظاما آخر غيره ، بل لقد استمر منذ ذلك العصر حتى ألفين ومائتين وخمسين سنة تقريباً كما يقول Ferguson أي حتى اضمحلال النظم الملكية في العصر الحديث منذ منتصف القرن التاسع عشر . وكان الحكم عند الرومان عند ظهور المسيحية ، ثم خصوصاً عند الاعتراف بها استبدادياً تحكمياً ، مما جعل بعض المؤلفين الأحرار أمثال شيشرون يحمل عليه وينقده نقداً مراً ويطالب باصلاحه ، بشكل يشبه كثيراً ما فعله روسو ومنتسكيو وغيرهما من فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين الذين نقدوا الحكم الدكتاتوري الفرنسي وأدت كتاباتهم الملتهبة إلى إشعال الثورة الفرنسية . ذلك أن مؤلفات شيشرون كانت تنضح بالمرارة من دكتاتورية قيصر ، وبعض العلماء حاول تملق الحكام أمثال سنيكا . هذا ملخص للموقف عندما أتت المسيحية ، فماذا صنعت الديانة الجديدة بهذه المبادىء ؟ الديانة المسيحية تؤمن بالدين اليهودي وبوصاياه العشر التي تأمر الأولى منها : « لا تتخذ من الآلهة إلهاً آخر سواي » ، وعلى ذلك لم يعد الإمبراطور الروماني يعبد كإله ولكنه احتفظ بوظيفته كقس أسمى أو أعلى وإن كان فقد هذه الوظيفة تدريجياً

حيث أصبح للكنيسة قس أعلى سواه. وفى العصر الأول لاعتناق الرومان للدين المسيحى طبقوا المبدأ القائل عند الغرب « الناس على دين ملوكهم » أو Cujus regio, ejus religio أى أن التصرف فى الشئون الدينية من اختصاص من بيده التصرف فى الحكم السياسى. ولكن حدث بعد ذلك كما سنرى انقسام عميق واضح بين سلطتين إحداهما السلطة الدينية التى تشرف على الشئون الدينية والروحية والثانية السلطة السياسية أو سلطة الدولة أو السلطة الزمنية، وحدث صراع بين كلتا السلطتين ونزاع مرير استمر طول العصور الوسطى حتى الثورة الصناعية فى العصور الحديثة. ولقد تأثر المسيحيون الأوائل فى فلسفتهم بالفلسفات التى كانت منتشرة قبيل الميلاد واستمرت حتى بعد ظهور السيد المسيح ولا سيما الفلسفة الرواقية. فالمسيحيون الأوائل كانوا يقولون بوجود قانون إلهى هو قانون الله الذى يسود كل شىء وهذا القانون الإلهى منقوش فى صدور الناس جميعاً وهو يوجههم نحو الخير. وهذا القانون الإلهى العام أطلقوا عليه اسم القانون الطبيعى Jus naturale أما القوانين التى يضعها الإنسان فهى تدخل فى قانون الأمم Jus gentium وإذا كان بعض العلماء مثل البيان ulpian قد ذهبوا إلى أن القانون الطبيعى أو القانون الإلهى العام يسود الإنسان والحيوان على السواء، فإن المسيحيين الأوائل قد اتفقوا على أن القانون الإلهى لا يأمر إلا الانسان لأنه الوحيد بين الحيوانات المزود بعقل. ولكن كلا النوعين من القانون: الإلهى والوضعى لازم لحياة الانسان، لأن الإنسان ـ فيما يروى سفر التكوين كان يعيش فى الجنة فى عصر ذهبى لم يكن يعرف فيه ملكية ولا حكومة ولا رقا ولا أى نوع من أنواع الضغوط، فلما ارتكب آدم خطيئته

ونزل إلى الأرض انتقل تدنسه بالخطيئة إلى أولاده بنى الانسان الذين انتشرت بينهم المفاسد وكان لا بد للقضاء عليها من سن قوانين ملزمة والخضوع لنظم تحد من حريتهم . وهذا هو أساس القانون الموسوى الذى منحه الله لبنى الإنسان، وأساس تعظيم واحترام النظم والقوانين الانسانية التى من شأنها أن تقضى على المفاسد والشرور . والقوانين الوضعية الملزمة للناس ليست كما فهم بعض الناس خطأ جزءاً من الطبيعة الإنسانية أو القانون الطبيعى ، بل هى لا تتمشى مع الطبيعة الإنسانية إذ هى ضدها Contra nat uram كما أشار إلى ذلك بعض العلماء . ولكن هذه القوانين مع ذلك قد استلزمها سقوط الانسان من الجنة وانتشار الشرور لكى تكبح جماح الإنسان وتسير به فى الطريق القويم أو طريق الخير والسعادة. ولذلك فالناس ملزمون باتباع القوانين المدنية بشكل لا يقل عن اتباعهم للقوانين الإلهية، إذ هى تعد مقدسة مادامت لازمة لحياة المجتمع الإنسانى. ففى رسائل القديس بولس للرومان (الرسالة الثالثة عشرة) يقال «إن على الانسان فى أى مكان أن يخضع حاجاته (للقانون) وليس هذا لمنع الشر فحسب بل لإرضاء الضمير أيضاً ». فالنظم الاجتماعية كلها وعلى رأسها النظام السياسى أو نظام الحكومة تعد علاجاً من الأعلاجة اللازمة للقضاء على المفاسد والشرور التى أحاطت بالإنسان بعد سقوطه إلى العالم الأرضى ، لذلك يجب على كل إنسان أن يطيع السلطان السياسى للمجتمع الذى يعيش فيه . وفى رسائل الرومان نص على لسان القديس بولس أيضا على أن « كل نفس يجب أن تخضع للسلطات العليا ، حيث لا توجد سلطة إلا سلطة الله ، فجميع السلطات الموجودة من سلطة الله . وحينئذ فأى إنسان يقاوم السلطة فإنه

بذلك يقاوم أوامر الله » وهؤلاء الذين يقاومون السلطان إنما سيجلبون لأنفسهم الإثم » . فطاعة السلطان إذن إلزام ديني ، حتى لو كان السلطان ظالما ، لأن الطاعة للسلطان الظالم فيما يرى كثير من العلماء المسيحيين الأوائل ليست إلا عقوبة قررها الله على الانسان ليكفر بها عن الخطيئة الأولى ، ثم إن سلطان الحاكم عادلا كان أم باغياً صادر عن الله . والطريق الوحيد لتخليص الشعب المظلوم من الحاكم الظالم ليس بعصيان هذا الأخير ، بل ببذل الجهود للسير في طريق الخير والفضيلة والابتعاد عن طريق الشر والرذيلة . على أننا يجب أن نفرق بين شخص الحاكم أو الملك ووظيفة الحاكم أو الملك ، ولو أن هذه التفرقة لم تكن واضحة تماماً في العصر المسيحي الأول . فالنظام الملكي في هذا العصر كان كما سبق أن ذكرنا النظام العادي للحكم ، وهو النظام الذي لم يناقش فيه أي إنسان ولكن وظيفة الملك وسلطاته شيء وشخص الملك شيء آخر ، فوظيفة الملك وسلطاته إلهية لأنها مستمدة من الله ، أما شخص الملك فشخص عادي وذلك على الأقل ما يفهم من تفسير القديس كريزوستوم في القرن الرابع الميلادي لأقوال القديس بولس . وهذا يعني أن الملك الطاغي يجب أن يقاوم ، لأن الأعمال الصادرة عن الملك بحكم سلطاته مستمدة من الله وعلى ذلك يجب طاعتها ، أما الأعمال الطاغية التي تصدر عنه فليست مستمدة من الله ولا من وظيفته كملك ، بل من شخصه وحينئذ يجب مقاومتها ، وهذا هو ما أكده القديس أبيلارد في القرن الثاني عشر . وهذه التفرقة بين الوظيفة والشخص كانت في المكان الأول من الأهمية طوال العصور الوسطى ، بل لقد كانت محل بحث في العصور الحديثة

عندما بدأ روسو وهوبز ولوك وغيرهم من الفلاسفة السياسيين يضعون سلطة الملك على بساط البحث والأسس التى يقوم عليها حكمه. وسواء أكان الإجلال واجباً لوظيفة الملك أو لشخصه فإن أحدا لم ينكر أن الله أمر بإجلاله كقائم مقام الإله على الأرض وكممثله عليها « فالملك يعبد على الأرض كممثل لله أو مفوض منه » . ويقول فى هذا المعنى القديس أوبتاتوس « لا أحد أعلى من الإمبراطور إلا الله ، فهو وحده الذى عينه إمبراطوراً » . ولقد كان بعضهم يجعل الملك فوق القانون Legibus solutus ولكن معظم رجال الكنيسة كانوا يرون أنه ملزم كأى شخص آخر بالقانون. ولكن على كل حال نجد أن المفكرين والفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى المبكرة قد أحاطوا الملكية أو وظيفة الملك بهالة من العظمة والسلطان القوى ، ويؤكد كارليل أن ثمة ثلاثة عوامل أدت إلى هذه الحال ، لأنهم « أولا أرادوا أن يقضوا على بعض الحركات الفوضوية التى انتشرت فى أول ظهور المسيحية ، وهى الحركات التى استغل أصحابها سماحة الدين الجديد ودعوته إلى التسامح والشفقة ونبذ المادة ففسروا هذه المبادىء تفسيرات شيوعية وفوضوية، وبذلك كانت الدعوة إلى ملكية قوية بل طاغية ومستبدة بمثابة رد فعل عنيف ضد هذه الحركات . ثم إن اعتناق قسطنطين للمسيحية واتخاذها الدين الرسمى قد جعل المسيحيين ينظرون إليه على أنه « الأب الروحى الأسمى » ومنقذ المسيحية من الاضطهاد بل ومن الاختفاء كلية كدين ، وبهذا قوى المسيحيون الأوائل من مركز الملك أو الإمبراطور ليستطيع الدفاع عن الدين وتقويته . ولقد تأثر المسيحيون أعظم التأثر بما ورد فى الكتاب

المقدس فى عهده القديم عن ملوك بنى إسرائيل الذين كانوا أقوياء يتمتعون بسلطات واسعة . وأخيراً فكرة تفويض الله للملك أو الإمبراطور ليحكم باسمه وهى الفكرة التى انحدرت فى الواقع للغرب عن الشرق وعن مصر بوجه خاص أدت إلى تقوية مركز الملك تقوية كبيرة . وكان الغرض من كل ذلك أى من الملك والحكام الخاضعين له وجميع الوظائف السياسية والمدنية هو أن يسود العدل بين الناس ، فأساس الحكومة والنظم السياسية كلها هو تسويد العدل بين الناس . وتلك كانت نظرية المؤلفين فى هذا العصر كما كانت نظر شيشرون وأصحاب القانون الرومانى كما رأينا . وأهم ممثلى هذا العصر من المؤلفين هو القديس أوغسطينس . ولعل من أبرز سمات الفلسفة السياسية فى هذا العصر أنها تردد الأفكار التى وردت عن العصور السابقة سواء فى العصر الرومانى أو اليونانى ولا سيما الفلسفة الرواقية وآراء أفلاطون وأرسطو فى ثوب مسيحى دينى . بل إن الفلسفة المسيحية كلها يمكن تلخيصها بأنها عبارة عن محاولات للتوفيق بين الأديان والنظريات الفلسفية الموروثة عن العصور السابقة ومن ما ورد به الدين المسيحى من آراء وأفكار .

٢ — القديس أغسطينوس : (٢) ولد اغسطينس سنة ٣٥٤ ميلادية فى مدينة فى شمال أفريقية ، وفى الفترة التى ولد فيها كانت الدولة الرومانية تشتمل على العالم المعروف أنذاك ، ولكنها كانت فى ذلك الوقت تعانى صد غارات المغيريين من الشعوب المتبربرة فى الشمال ، ثم إن قسطنطين كان قد نقل عاصمة ملكه إلى بيزنطة أو القسطنطينية التى أصبحت عاصمة

الدولة الرومانية الشرقية وهى الدولة التى استمرت حتى سقطت باستيلاء الأتراك العثمانيين على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ . أما روما التى ظلت عاصمة للدولة الرومانية الغربية فقد سقطت فى يد الدول المتبربرة كالقوط سنة ٤١٠ ميلادية . ولقد كان أوغسطينس وثنياً فى شبابه ودرس الفلسفة والعلوم الدينية فى قرطاجة وأظهر أثناء دراسته ما يستشعر من أمل زاهر ومستقبل مشرق . وفى كتابه الاعترافات Confessiones سرد تاريخ حياته وكيف مر بتجربة دينية تصوفية أدت إلى اعتناقه الدين المسيحى سنة ٣٨٧ بعد أن كان واقعاً تحت تأثير الأفلاطونيين المحدثين ثم المانيقيين. وفى سنة ٣٩١ رسم قساً ، ثم عين شماساً لكنيسة مدينة هيبون فى شمال أفريقية حيث استمر حتى توفى أثناء حصار الوندال لهذه المدينة عندما أغاروا على أفريقية سنة ٤٣٠ . ومن أشهر مؤلفاته بجانب الاعترافات ، مدينة الله Civitas Dei وهو المؤلف الذى بسط فيه معظم آرائه السياسية ، حيث يصور المدينة السياسية المثالية كما يتخيلها ، وهو يستخدم فى ذلك أفكاراً مسيحية وأفلاطونية ورواقية لكى يمزجها بعضها ببعض ويستخرج منها مذهباً سياسياً كاملا . ولقد دافع أوغسطين دفاعا حاراً عن المسيحية ضد الذين اتهموها بأنها كانت السبب الأول فى سقوط روما لأنها أدت إلى إهمال الرومان لديانتهم وآلهتهم القديمة وعدم التمسك بما كانت تدعو إليه هذه الديانة من فضائل وأخلاق عالية أدت إلى سيادة الرومان للعالم ، إذ بفقدان الرومان ـ فيما يرى الناقدون للمسيحية ـ لهذه الفضائل وتمسكهم بمبادىء الدين الجديد ضعفت روحهم العسكرية وفضائلهم مما أدى بهم إلى الاستكانة والضعف . ولقد حمل أوغسطين على

هذا الرأى ونقد الديانة الرومانية القديمة نقداً مرّاً وبين ما كانت تنطوى عليه من ضعف ، مؤكداً أنها لم تكن قط السبب فى عظمة الرومان فى الماضى ، بل كان السبب فيها أخلاق الرومان أنفسهم . ولقد استغرقت كتابة « مدينة الله » ثلاثة عشر عاما، وهو يناقش فيها موضوعات متعددة مثل خلود النفس وبعث الجسم وواجبات المسيحى فى علاقاته الاجتماعية بالأفراد الذين يعيش بينهم كما يحاول أن يجد تفسيراً لتاريخ البشرية والتطور الإنسانى ، على طريقة فلاسفة التاريخ ، كما يناقش مسائل جارية كانت على جانب كبير من الخطورة وكان على العلماء أن يجدوا لها حلا . وهو فى ذلك كله ينزع منزعا دينيا ويستشهد على صدق أرائه بأدلة عقلية ونقلية ، أى بأدلة منطقية وأدلة مأخوذة من الكتاب المقدس .

٣ — مدينة (دولة) الله Civitas Dei : ومعظم آراء أوغسطينوس تتركز حول « المدينتين » المدينة الأرضية Civitas terrena ومدينة الله، ولعل الأصح هو ترجمة كلمة Civitas اللاتينية بالدولة والتحدث عن دولة الأرض أو الدولة الأرضية ، ودولة الله أو الدولة الإلهية. ولكننا ترجمناها بكلمة مدينة تمشياً مع الذوق العام فى ترجمة هذا اللفظ تقليدياً بكلمة « مدينة » . ومدينة الله هى المدينة التي رددت الكتب المقدسة ذكرها مرات لا حصر لها ، ومن ذلك مثلا « إن الأشياء الجليلة لشاهدة على وجودك ، أيتها المدينة ، مدينة الله » « إن السيد الإله لعظيم وإنه ليستحق الثناء فى مدينة إلهنا . مثل هذه الشواهد وآلاف غيرها تدل فيما يرى أوغسطينوس على وجود مثل هذه المدينة التى نعرفها بالوحى والإلهام والتى يتوق كل منا إلى أن يصير عضواً فيها . وليس الفرق بين المدينة

الإلهية والمدينة الإنسانية كالفرق بين أمة وأمة أخرى تختلف عنها فى اللغة والعادات والتقاليد والجنس ... ، بل الفرق الرئيسى هو أن أفراد دولة الله أو مدينته يعيشون معيشة روحية ، أما مدينة الإنسان فيعيش أفرادها معيشة شهوية ويريدون تحقيق كل ما هو جسدى شهوى ، وأفراد كلتا المدينتين إذا وصلوا إلى تحقيق رغبتهم يصلون إلى نوع من السلم الخاص بهم ، فهناك سلم روحى وسلم شهوى . فالأفراد الذين يعيشون على «طريقة الله» ويتبعون طريقه فى العالم إنما هم أفراد مدينة الله ، أما الذين يعيشون معيشة «إنسانية» شهوية بعيدة عن المجال الإلهى فهم أفراد مدينة الإنسان ونهاية مدينة الله هى المعيشة الخالدة مع الله ، بينما المدينة الأرضية نهايتها الشقاء المستمر مع الشيطان والشر . والذين يعيشون على هذه الأرض من أفراد مدينة الله إنما يعيشون كعابرى سبيل ، أى معيشة مؤقتة ينتقلون بعدها يوم القيامة أو يوم البعث إلى مدينة الله فيعيشون فى مملكة الله الخالدة إلى الأبد وهى مملكة القديسين والأنبياء وخيار الناس . فمدينة الله فى أعلا عليين وإن كان لها رعايا يعيشون على الأرض بشكل مؤقت .

ونحن نرى من هذا أن مدينة الله الأوغسطينية مشتقة من التنزيل المسيحى ومن الأفكار الرواقية لا سيما أفكار شيشرون الذى نظر إلى الإنسانية كلها نظرة مساواة ، فالعالم كله مجتمع واحد يتساوى أفراده فى كل شىء بفضل انتمائهم للإنسانية . ولكن مع ذلك هناك فرق بين شيشرون وأوغسطين فى تصورهما لأفراد المجتمع ، فكل فرد عند شيشرون عضو فى المجتمع الإنسانى بفضل أنه إنسان ، فكل إنسان عضو بطبيعته فى هذا المجتمع . أما أوغسطينوس فيذهب إلى أن الله فى المبدأ عندما خلق

الإنسان كان يعتزم أن يصير أبناء الإنسانية جميعاً أعضاء فى مدينته، ولكن خطيئة آدم أبى البشرية قد قضت على هذا المشروع لأنها أدت إلى نزول الإنسان ملوثاً بهذه الخطيئة على الأرض وأصبح غير جدير بشرف هذه المدينة . ولكن الله يصطفى برحمته gratia من يشاء من الناس الخيرين ليجعل منه عضواً فى مدينته . ولكن من المفروض نظرياً أن كل انسان يمكن أن يصبح عضواً فى الدولة الإلهية إذا نال رحمة الله التى لا تتوقف على جنس أو نوع أو دولة بشرية بعينها وإنما تتوقف على إرادة الله وحدها . وإذا كانت الرابطة التى تربط بين أفراد الدولة عند شيشرون وعند معظم الفلاسفة الرومان هى العلاقة القانونية ، فإن الرابطة التى تربط أفراد دولة الله هى أنهم جميعاً يعبدون الله ويحبونه ، فحب الله وعبادته إنما نتج عنهما أن تآلفت قلوبهم أو تجمعت أفئدتهم حول شىء واحد أو مذهب واحد أدى إلى تماسكهم وتكوينهم مجتمعاً واحداً فيما يرى القديس أوغسطينوس . « فهم يتمتعون بالمعيشة مع الله ، وبالمعيشة سوياً فى الله » . ولا شك فيما يرى أوغسطينوس أن معيشة الأفراد « مع الله وفى مدينة الله » ينتج عنه بالضرورة « معيشتهم سوياً فى الله » . ويفسر جلسون Gilson ذلك قائلا إن حب الأفراد لشىء من الأشياء أو لشخص من الأشخاص إنما يؤدى بالضرورة وبشكل تلقائى إلى نشأة « مجتمع » من هؤلاء الذين يتركز حبهم حوله ، وذلك مع استبعاد هؤلاء الذين لا يشاطرونهم هذا الرأى أو الذين لا يوجد عندهم هذا الحب . وهذا ينطبق على الذات الإلهية ، فالفرد الذى يعشق هذه الذات إنما يشعر بشكل تلقائى إلى أنه فى علاقة اجتماعية تلقائية مع أفراد آخرين ، وهذه

العلاقة هى التى تكون مدينة الله أو دولة الله . على أن ميشيل فوستر Foster وإن كان يوافق جلسون على هذا التأويل يذهب الى أن حب الله وما ينشئه من علاقة بين أحبائه يختلف تمام الاختلاف عن الحب لشيء آخر غير الله ، لأن هذا الحب يؤدى مثلا وبشكل لا تخلف فيه الى حب الشخص المحب لجيرانه ولمن يشاركونه الحب فى الله بشكل طبيعى بينما حب الناس لشيء آخر غير الله لا يكون بالضرورة منهم مجتمعا . ويبدو أن القديس أوغسطينوس عندما يتحدث عن دولة الله فى مواضع كثيرة انما كان يقصد مجتمع الكنيسة الكاثوليكية على الخصوص والمجتمع المسيحى على العموم . ولكن مع ذلك فى مواضع أخرى يبدو أنه يفرق جيداً بين كلتا الدولتين أو كلا المجتمعين ، حيث لا يوجد تطابق تام بين أعضاء الكنيسة وأعضاء مدينة الله ، فثمة أفراد ينتمون الى الكنيسة ولكنهم ليسوا أعضاء فى مدينة الله لأن الله لم ينعم عليهم برحمته . ولكن الكنيسة مع ذلك تعد الطريق الضرورى الذى ينتمى إليه الأفراد الذين سيختارهم الله لمدينته ، فهى إذن تشتمل على جزء من أفراد مدينة الله ، وهم الأفراد الذين يعيشون عابرين لكى يصلوا إلى مدينة الله . ولكن دولة الله تمتاز عن غيرها من الدول بميزتين رئيسيتين وهى أنها تحقق العدل أولا ، ثم تحقق السلم أو السلام ثانياً وهما الفكرتان اللتان سنتكلم عنهما .

٤ — فكرة العدل : يقصد من العدل السير وفق نظام معين ، إذ لكل مجتمع نظام معين . فالأسرة مثلا وهى أول وأصغر مجتمع — فيما يرى أوغسطينوس ، تفرض نظاماً خاصاً على أفرادها ، وهى لا تبقى وتستمر إلا إذا احترم كل منهم الواجبات التى يستلزمها هذا النظام .

والفرد الذى يقبل هذه الواجبات ويؤديها يمكن أن يقال أنه عادل ، وهذا يعنى أنه عادل بالنسبة لنظام الأسرة . ولكن الأسرة نفسها جزء من مجتمع أوسع وأكبر نطاقا منها وهى الدولة ، ونظامها والحال هذه خاضع لنظام الدولة . ولكن من السهل أن تتصور أن الأسرة التى تطلب من أفرادها الإخلاص لمبادئها ، تكون هى نفسها فى تناقض مع نظام الدولة ، وفى هذه الحالة ستكون الأسرة نفسها غير عادلة بالنسبة لنظام الدولة ولكن الأفراد سيكونون عادلين بالنسبة لنظام أسرتهم وإن كانوا غير عادلين بالنسبة لنظام الدولة . وعلى ذلك فالعدل شىء نسبى ، فقد يكون الشخص عادلا بالنسبة لمجتمع ما كالأسرة وظالما بالنسبة لمجتمع آخر كالدولة . والدولة نفسها ليست أوسع مجتمع يمكن أن يوجد وليس نظام أية دولة من الدول عالمياً ومنطبقاً فى كل مكان. ولكن أوسع مجتمع هو مجتمع الناس جميعاً تحت ملكية الله ، والنظام العالمى هو النظام الذى قرره الله لكل الناس . فالدولة التى تخرج على هذا النظام تكون دولة ظالمة ، وطاعة الأفراد لها تعد ظلماً من ناحية الحقيقة الواقعة وإن كانت عدلا بالنسبة للنظام الذى فرضته عليهم الدولة الظالمة . ونحن إذا طبقنا هذه المبادىء على الدول « الأرضية » والدول الوثنية لوجدنا أن هذه الدول لم تكن دولا بالمعنى الصحيح ، لأن الدولة فيما يرى أوغسطينوس (وهو هنا متفق مع شيشرون) هى ما ينتمى للشعب ، والشعب هم الأفراد الذين يعيشون وفق قانون يرتضونه ومصالح مشتركة ، والمعيشة وفق قانون يرتضيه الناس هو العدل ، والمعيشة وفق قانون لا يرتضيه الناس ظلم ، فالعدل والقانون متلازمان إذ ليس العدل إلا السير

وفق قانون أو المعيشة القانونية والظلم إلا مخالفة القانون أو المعيشة غير القانونية . فلو عاش شعب معيشة ظالمة فهو لن يكون شعباً بمعنى الكلمة ولن تكون ثمة دولة به لستكون سيطرة أو حكماً أو ملكاً Regnum . والمجتمعات التى كانت تعيش قبل المسيحية لم تكن تكون دولا بمعنى الكلمة حيث لم يكن فيها عدل ، إذ العدل أن تعطى كل ذى حق حقه ولكن هذه المجتمعات لم تكن تعطى لله حقه لأنها كانت توجه الناس نحو آلهة غير الله ونحو الشيطان . وهذه المجتمعات إذن لم تكن إلا نوعاً من عصابات اللصوص . لأن لجماعة اللصوص أيضاً قانونهم الذى يحترمونه فيما بينهم ولكنهم لا يحترمون قانون الدولة التى هم جزء منها . وكذلك الشأن فى هذه المجتمعات يحترم الأفراد النظام الذى وضعته ولكن هذا النظام نفسه لا يسير وفق النظام العالمى العام الذى وضعه الله . « فإذا خلت المليكات من العدل فماذا ستكون المليكات إلا سرقات وقرصنة ؟ وهل جماعات اللصوص إلا مليكات صغيرة ؟ » . والدول القديمة كانت تعيش على الغزو والاغتصاب ، فكانت بعيدة عن قانون الله ولذلك فقد كانت عصابات لصوص !! ثم نجد أوغسطينوس يأتى بفكرة جديدة إلى جانب فكرة المجتمع العالمى الخاضع لنظام إلهى ، فلقد فرق بين العدل والقوة بشكل مغاير لما كان يعتقده أفلاطون مثلا ، فأفلاطون كان يعتقد أن قوة الدولة تعتمد على خضوع الأفراد للنظام ، وحفظ هذا النظام هو ما يسميه أفلاطون باسم العدل . وعلى ذلك كان أفلاطون يرى أن الدولة لكى يسودها العدل يجب أن تكون قوية وبالعكس إذا سادها العدل فإنها تصبح قوية . فالقوة والعدل عند

أفلاطون متلازمان ، أما أوغسطينوس فيرى أن الدولة قد تكون قوية فتحفظ النظام الذى أقرته ولكنها قد تكون فى الوقت نفسه ظالمة لأنها « تسير وفق القانون الإلهى أو القانون الذى يتعالى على الدول كلها والذى يربط الأفراد الإنسانيين فى العالم كله . فكل فرد فيما يرى أوغسطينوس ينتمى إلى المجتمع العالمى الذى يسوده قانون الله الخالد والفرد الخارج على هذا القانون وكذلك الدولة التى لا تسير وفقه ، كلاهما يعد ظالما . وأصرخ أنواع الظلم التى سادت المجتمعات القديمة فى رأى أوغسطينوس هو أن الدولة والملوك كانوا يطلبون من الأفراد تقديسهم ومبادئهم أو يحولون الأفراد من عبادة الله إلى عبادة أشياء فانية دنيئة وبذلك تدخلت الدولة والملك فيما ليس من اختصاصهما ، لأن المجال الدينى ليس من اختصاص السلطات الزمنية . فالقديس أوغسطينوس يعتبر إذن أن المجتمعات التى عاشت قبل إرسال السيد المسيح لم تكن دولا بمعنى الكلمة Res publica حيث لم تكن تعرف العدل ، لأن العدل لم يأت إلا على يد المسيح عندما نادى بقانون الله . ولكن هذه المجتمعات كانت ممالك أو مجتمعات تعيش تحت السيطرة Regna . وعلى كل حال نجد فكر أوغسطينس حول قيمة النظام السياسى السائد لدى المجتمعات السابقة على المسيحية غامضاً وغير منطقى فى معظم الأحيان ، فهو مرة يعتبر هذه المجتمعات كعصابة اللصوص ومرة يقول ، مردداً ما قال به القديس بولس ، إن هذه المجتمعات وقد جهلت قانون الله كانت تتصرف أحياناً بالطبيعة وبالصدفة وفق بعض نصوص قانون الله ، ويحاول أن يبرر مشروعية نظام الحكم فى تلك المجتمعات . ولكن معظم شراح

أوغسطينوس مثل Figgis وكارليل يؤكدون أنه لم يكن يعتبر هذه المجتمعات دولا بمعنى الكلمة .

٥ — فكرة السلام Pax : يقول اغسطينوس إن كل إنسان يحتاج إلى السلم والطمأنينة والحروب التى يشنها الناس غرضها الوصول إلى سلم ، حتى اللصوص الذين يعتدون على سلم الناس وأمنهم محتاجون إلى السلم فى بيوتهم ومع عائلاتهم ، ثم هم محتاجون إليه فيما بينهم وبين أنفسهم وإلا ما نجحوا فى مشروعاتهم ، بل أن الطيور والحيوانات بما فيها الضوارى محتاجة إلى الأمن والطمأنينة بالنسبة لصغارها . والمجتمع الإنسانى من باب أولى محتاج إلى هذا السلم وتلك الطمأنينة التى ينشدها كل إنسان ، والشريرون من الرجال إنما يعمدون إلى البعد عن القانون ويقلبون الوقائع ويأخذون من الناس ما ليس لهم فيه حق وبهذا يقضون على أمن المجتمع وطمأنينته وعلى أمن زملائهم المواطنين . ولذلك يجب القضاء على هؤلاء الشريرين حتى يعود للمجتمع أمنه وسلامته . والمجتمع الآمن حقاً هو الذى يسير فى انسجام مع سلام دولة الله بحيث يتصرف الأفراد وفق قانون الله كل حسب مامنحه هذا القانون من حقوق . وليس المجتمع وحده محتاجا إلى هذا الأمن أو تلك الطمأنينة ، بل الأسرة كذلك بحاجة إليها وذلك بالانسجام بين أعضائها والتزام كل منهم لحدوده . وأيضاً الإنسان الفرد نفسه فى حاجة إليها وذلك بالانسجام بين الجسم والنفس أو بين الجزءين العاقل والشهوى من النفس . ولا شك أن جميع هذه الأنواع من الطمأنينة ترتبط بعضها ببعض تمام الارتباط ، وطمأنينة الفرد تؤدى إلى طمأنينة الأسرة وطمأنينة الأسرة تؤدى إلى طمأنينة

المجتمع بأسره. ونحن إذا درسنا كل المجتمعات لرأينا أنها كلها تريد تحقيق الأمن والسلام. ولكن ثمة فرقاً بين السلام الذى يريد أفراد الدولة الأرضية تحقيقه وذلك الذى يريد أفراد الدولة السماوية أو دولة الله أو مدينة الله تحقيقه، ذلك لأن هدف أفراد دولة الأرض أن يصلوا إلى اتفاق فيما بينهم وبين بعض وأن يزيلوا ما يقع بينهم من خلاف، أما هدف دولة السماء فهو تحقيق سلام الله وهو السلام الذى يقوم على أكبر درجة من التآلف واتحاد بين الأفراد فى الله. ولا شك أنه يجب على كل منا أن يعمل حسب ما أمره الله، وهو أن يحب الله ويحب جيرانه ويحب نفسه. وبهذه الأنواع من الحب يستطيع أفراد المجتمع أن يصلوا إلى تسويد السلم فى المجتمع لأن كل فرد سيحاول ان يطرد من نفسه كره الآخرين، بل ويوحى إلى كل إنسان بأن يجعل الحب اساساً لتفاهمه مع الناس وألا يعمد إطلاقاً إلى الإضرار بالآخرين وأن يساعد الناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وهذا هو أساس التآلف بين أفراد مدينة الله، ولكن هدف السلام لا يقف عند هذا الحد بل يتعداه إلى أن يكون الناس من جميع الأجناس والألوان فى حب دائم خالد فى الله، ولذلك سمى الله بيته باسم «أورشليم» أو «رؤية السلام». وبهذا كان القديس أوغسطينوس من أعمق الفلاسفة القدامى الذين نادوا بفكرة السلام العالمى، وهو السلام الذى ظل يراود فكر الفلاسفة الغربيين منذ ذلك العصر حتى اليوم، إذ لم يكن حتى الآن من المستطاع تحقيقه. ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة السابقين على القديس أوغسطينوس قد حبذوا الحرب أو دعوا إليها كغاية فى ذاتها وإن كان أفلاطون قد دعا إلى مايشبه ذلك لأن أفلاطون قد

خصص طبقة العسكريين للحرب وللمحافظة على الدولة وضمن لهذه الطبقة من الأسباب ما جعلها تقبل على أعمال البطولة والعنف بلا تردد ، ثم جعل من بين اختصاص طبقة الحكام أثناء السلم الأعمال الحربية ، ولكنه مع ذلك كان يدعو إلى السلم حيث يقول « ليس رجل سياسة محترما ذلك الرجل الذى يوجه كل هدفه للحرب ، فالمشرع الفذ هو الذى ينظم الحرب بقصد الوصول للسلم ، لا أن ينظم السلم بقصد الوصول للحرب » . ويقول أرسطو فى نفس المعنى « إن السلم ... غاية الحرب والراحة غاية التعب » . ويقول أفلاطون إن الحرب بين الدول قد تكون ضرورية أحياناً ولكنها فى ذاتها ليست شيئاً خيراً ولكنها تنشأ من فساد الدول ، وهو الفساد الذى يؤدى إلى عدم كفاية موارد الدولة لحاجات الأفراد فتضطر الدولة للاعتداء . وعلى ذلك يتصور أفلاطون أن الحرب يمكن منعها فى عالم وصلت الدولة فيه إلى الكمال. فالحرب تقوم بين الدول ولا تقوم بين الأفراد فى داخل كل منها ، لأن بين الدول لا يوجد عقد للخضوع لنظام معين ، بينما فى كل دولة يخضع الأفراد لقانون واحد يوافقون عليه . أما أوغسطينوس فيرى أن هناك نظاماً عالمياً يخضع له الناس جميعاً وهو النظام الإلهى ، فلو عرفت كل الدول هذا النظام وعملت به واحترمته إذن لساد السلم كل الناس « فكما أن الله أمر الفرد بأن يحب جاره كنفسه ويحب زوجته وأبناءه وعائلته بالمثل وكل الناس المحيطين به ، كذلك أمره بأن يكون فى سلم وائتلاف مع كل الناس وجميع أجزاء العالم » . ولا يستطيع الفرد تحقيق ذلك إلا إذا تعالى على الحدود والفواصل التى تفصل دولة عن اخرى لكى يحب الإنسانية جمعاء ، وهذا لا يتسنى إلا بحب الله ،

فالحب الإلهى هو الذى يجعل الأفراد يتعالون على أشخاصهم وعائلاتهم ودولهم لكى يصلوا إلى حب الإنسانية جمعاء فى الله .

٦ — السلطة الزمنية والسلطة الدينية والرق : وإذا كانت الدولة تستهدف تحقيق الأمن على الأرض فيجب أن يطيعها جميع الأفراد سواء منهم الذين ينتمون إلى دولة الأرض أو الذين ينتمون إلى دولة السماء ولكنهم يعيشون كعابرين فى مدينة الأرض حتى يصلوا إلى دولة الله السماوية . لأن خضوعهم للدولة فيما يتعلق بنشر لواء السلام والطمأنينة على الأرض من شأنه أن يساعدهم على الوصول إلى السلم الإلهى فى مدينة الله. وعلى ذلك يجب على كل الناس أن يخضعوا للسلطة الزمنية Secular or temporal or فى كل ما يتعلق بالأمور المدنية أو السياسية للمجتمع الذى يعيشون فيه ، وفى كل ما يتعلق بالأمور الخاصة بالسلام والأمن فى المجتمع الأرضى . أما فى المسائل الدينية أو فيما يتعلق بالأمن فى مدينة الله فذلك من حق السلطات الدينية ولا يحق بحال من الأحوال للسلطات المدنية أو أو السياسية أن تتدخل فيه . وإذا تدخلت فلا يجب على الفرد طاعتها ، بل يجب عليهم عصيانها لأنها تعدت على مجال ليس من حقها التدخل فيه . ولكن ماذا عن نظام الرق ؟ وما موقف القديس أوغسطينوس منه ؟ لقد عرفنا كيف أن أرسطو حاول تعليل الرق بإرجاعه إلى الطبائع الإنسانية وبأن ثمة أفرادا ذوى طبيعة دنيئة كتب عليهم نظام الرق وآخرين ذوى طبيعة سامية كتب عليهم أن يكونوا سادة . أما أوغسطينوس فيذهب إلى أن كل الناس فى المبدأ كانوا سواسية لا فرق بين شخص وآخر . ولكن أبا البشرية آدم عندما ارتكب خطيئته انتقل جرمه إلى أبنائه الإنسانيين

وعلى ذلك كتب الرق على فريق من بنى الإنسان كتكفير عن هذه الخطيئة . ولكن نظرية أوغسطينوس ليست فيما يرى كثير من العلماء مقنعة ، لأن مرتكب الخطيئة هو آدم وليس أولاده فلما يتحمل الأبناء وزر عمل لم يقوموا به ؟ ثم إن نظام الرق لو كتب على أبناء البشرية جميعاً أو على الشريرين منهم لكانت النظرية أقرب للمعقول ، إذ كان يمكن أن يقال إن بنى الإنسان جميعاً أو الشريرين منهم يدفعون ثمن خطيئة أبيهم آدم ، ولكن الملاحظ أن الأرقاء ليسوا أقل تديناً وأقل خلقاً من السادة بل لعل العكس هو الصحيح فى أحيان كثيرة . فلماذا إذن يتحمل فريق من الناس العقاب دون الفريق الآخر ؟ يجيب أوغسطينوس على ذلك بأن تلك إرادة الله وقانونه بل ورحمته التى ينعم بها على من يشاء . بل إن أوغسطينوس ليحرم على الرقيق أن يحقد على سيده أو أن يحاول التخلص منه ، بل يجب عليهم أن يقوموا بخدمة سادتهم إلى أن يأتى يوم تزول فيه التفرقة بين الناس ولا يبقى سيد إلا الله ، الذى يسود الجميع . وبذلك يستطيع الرقيق أن يكون رقيقاً إزاء سيده ولكنه حر بينه وبين نفسه بحبه لله وبذلك يكون عضواً فى دولة الله . وخلاصة القول أن أوغسطينوس يعتقد أن الإنسان بعد خطيئة آدم أصبح غير جدير بمبدأ المساواه للجميع . ولكن بالرغم مما فى نظرية أوغسطينوس من مناقص فإنها قد لعبت دوراً هاماً فى تاريخ العصور الوسطى حيث نرى فلاسفة يعمدون إلى استخلاص كل ما يمكن أن تؤدى إليه نظرية أوغسطينوس من نتائج ، فحاولوا أن يبرهنوا بعد ذلك على أن الرق لا أساس له ، كما استغلوا هذه النظرية فى المناداة بضرورة معاملة الأرقاء معاملة حسنة

لأنهم أولا وقبل كل شيء أناسى لا حيوانات، ثم إنهم يقومون نيابة عن الأحرار بعبء التكفير عن الجريمة الأولى أو الخطيئة التى ارتكبها آدم .

٧ — أهمية فلسفة أوغسطينوس السياسية : لقد حدد أوغسطينوس اختصاصات السلطات المدنية والسلطات الدينية وأمر بألا تعتدى إحداهما على الأخرى . وهذه الفكرة لم تكن جديدة على الفكر المسيحى كلية لأن السيد المسيح نفسه قد أمر بأن « يرد الإنسان ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، كما ورد ما يشبه ذلك عن القديس بولس . ولكنه قد أبرز هذه الفكرة التى ستتخذ أهمية قصوى طوال العصور الوسطى حيث اشتد النزاع بين الدولة والكنيسة . وهذه الفكرة لم تكن توجد عند اليونان لأن الفلاسفة السياسيين اليونان كانوا يعتقدون ألا فرق بين السلطتين الزمنية والدينية . فواجبات الرجل اليونانى إزاء الآلهة كانت جزءاً من التزاماته نحو المدينة التى ينتمى إليها والعكس بالعكس أى أن التزاماته نحو الدولة كان ينظر إليها على أنها جزء من واجباته الدينية . ولكن مع ذلك نجد تشابهاً فى الفكرة بين أوغسطينوس وأفلاطون إلى حد ما على الأقل . فعند أفلاطون يستطيع الفيلسوف وحده بفلسفته أن يتعالى على نطاق المدينة التى يعيش فيها أو نطاق الحياة السياسية ، الى نطاق أوسع وهو مجال المثل أو عالم المثل . ولكن أفلاطون يضيف الى ذلك أن الفيلسوف الذى هذه حاله أى الذى استطاع أن يخرج بفكره عن نطاق الحياة السياسية للمدينة الى نطاق عالم المثل لن يمكث فى هذا العالم الأخير الى الأبد بل سيضطر للعودة الى مدينته السياسية ليؤدى واجباته المدنية والسياسية ، وعلى ذلك نجد أن واجب الفيلسوف عند أفلاطون ازاء

واجباته السياسية والقيام بها يشبه واجب الرجل المسيحي - الذي نادى به أوغسطينوس - من طاعته للقوانين المدنية التي تسود في دولته. إلى جانب إخلاصه للسلطة الدينية المتعالية على الفوارق السياسية الموجودة بين دولة وأخرى . ويجب أن نلاحظ هنا أن أوغسطينوس قد نظر طبعاً إلى السلطة الدينية على أنها أوسع نطاقا وأسمى من السلطة المدنية ، لأنها تشمل كل الدول بلا تفرقة وجميع الأفراد ولا تعرف الحدود السياسية أو الجنس ، كما أنها السلطة الأزلية الأبدية، أما السلطة الأرضية فهي عابرة مؤقتة . وهذه الفكرة التي نشأت عند افلاطون أولا قد انتقلت بشكل مخفف إلى أرسطو ، ثم اعتنقتها المسيحية ولكن مع فرق كبير بينها وبين الفكرة اليونانية لأن أفلاطون وأرسطو كانا يعتقدان أن فئة قليلة من من الناس فقط هي التي تستطيع أن تحرر نفسها وتصل إلى عالم المثل ، أما المسيحية فقد فتحت الباب أمام الجميع حيث يستطيع كل إنسان أن يلجه. ولقد كان لمذهب القديس أوغسطينوس أهمية كبيرة من حيث أنه قد ساد في صورة أو في أخرى كل الفكر السياسي الغربي منذ العصور الوسطى حتى العصور الحديثة . كما فسر هذا المذهب تفسيرات مختلفة بحيث نجد فيما يعتقد Fostr أي كثيراً من المذاهب التي أتت بعد ذلك إنما تقع تحت أثر الفلسفة الأوغسطينية على نحو ما أو على الأقل تتأثر بهذه الفلسفة أثراً سلبياً بأن تنشأ على أساس هدمها وإقامة مذهب على أنقاضها . فمثلا نجد فرقا كبيراً بين المذهب الكاثوليكي الروحي والمذهب البروتستانتي فيما يتعلق بتفسير كلمة المساواه ؛ فكلا المذهبين يعتقد أن ثمة سلطة أعلى من الدولة أو السلطة السياسية ، وهي سلطة تراقب الأخلاق والسلوك ، وأن

السلطة السياسية نفسها مشتقة من هذه السلطة العليا . ولكن المذهب الكاثوليكي يختلف عن البروتستانتي فى نظرتهما إلى مركز هذه السلطة السامية على الأرض أو اختصاصات الكنيسة، إذ بينما تعطى الكاثوليكية للكنيسة حق ممارسة بعض سلطات هذه السلطة السامية على الأرض ترفض البروتستانتية هذا الحق على أية سلطة أرضية وتعتقد أن هذه السلطة السامية خالدة ولا حق لأية هيئة أن تمارس سلطاتها على الأرض ، وكلا التفسيرين يمكن أن يجد له أساساً من فلسفة أوغسطينوس. وكلا المذهبين يتفق فى التفرقة بين الواجبات الدينية والواجبات الزمنية ولكنهما يختلفان على تحديد نطاق كل من هذين النوعين من الواجبات ، فالكاثوليكية تفرق بين الأعمال الدينية والأعمال ذات الأهمية الزمنية. ولكن البروتستانتية تفرق بين الأعمال الظاهرة والحياة الداخلية للإنسانية أو التى تتعلق بالنية والشعور الداخلى ، والأعمال الأولى تتعلق بالسلطة الزمنية التى من حقها أن تنظمها مع ترك الأعمال الداخلية أو النوايا لله. وكل من هذين التفسيرين أيضاً يجد تعليلا بشكل أو آخر فى فلسفة أوغسطينوس . بل إن كثيراً من العلماء ليعتقد بأن المذهب الديمقراطى الحديث نفسه يقوم على فكرة عدم اعتداء الدولة على حقوق الأفراد وعلى اختصاصات غيرها من الهيئات ولا سيما الكنيسة، وبذلك يرون أن المبادىء الديمقراطية الحديثة تطبيق مباشر لمبادىء أوغسطينوس ، بينما ينظرون إلى المذهب الكلى totalitarianism الذى ساد فى ألمانيا وإيطاليا ويسود الآن فى روسيا والدول الشيوعية ويقوم على اعتداد الدولة على حقوق الأفراد والهيئات ومن بينها الكنيسة يرون أن هذا المذهب

قائم على رفض الآراء المسيحية التى قال بها أوغسطينوس. كما يذهب كثير من العلماء إلى أن المسيحية هى أساس الديمقراطية لأن المسيحيين فى العصور الوسطى إذا كانوا قد نادوا بأن الدولة ليس لها المحل الأول فذلك أنهم جعلو للفرد المكان الأول حتى لا تتحكم فيه الدولة وحتى يكون له الإشراف على أعمالها وذلك إما عن طريق غير مباشر أى عن طريق الكنيسة، أو غير مباشر وذلك عن طريق الله ممثلا فى ضمائر الأفراد وقلوبهم. ولكن هذا التعليل يتجافى مع الحقائق ، إذ من المعروف أن العراك بين الدولة والكنيسة لم يكن من أجل الفرد وحريته ، بل كان مفروضاً أن الفرد يخضع خضوعا تاماً للسلطان سواء فى ذلك سلطان الدولة أو سلطان الكنيسة ، فلم يكن الخلاف أبداً بين الكنيسة والدولة على مدى حرية الفرد أو تقرير الفرد لمصيره بل كان خلافا على مبدأ سلطان الكنيسة وسلطان الدولة والحدود الواجب رسمها لكل منهما :

تلك هى آراء القديس أوغسطينوس وأهم الأفكار الفلسفية السياسية فى العصور الوسطى المبكرة .

الفصل الثانى

العصور الوسطى المتأخرة

القديس توماس الإكوينى ١٢٢٥ — ١٢٧٤ (١)

وبانتقالنا من أوغسطين إلى توماس الإكوينى نعبر فترة تبلغ ثمانية قرون . وليس فى هذه الفترة مفكر سياسى كبير مقيد بآرائه ، ولكن هذا لايعنى أن الفلسفة السياسية قد توقفت خلال هذه الفترة ، بل بالعكس نجد فى هذه الفترة مولد كثير من الأفكار التى سيكون لها أثر بعيد المدى فى الفلسفة السياسية فى أواخر هذه العصور وأوائل العصور الحديثة ، فلقد تم فيها كثير من النظريات التى استحدثها المشتغلون بالقانون المدنى ، كما تم وضع ونضج القانون الكنسى ، كما قامت نظريات بأكملها لتفسر علاقة الكنيسة بالدولة وهو الموضوع الخطير الذى شغل بال الفلاسفة السياسيين طوال العصور الوسطى . وسنحاول قبل أن ننتقل إلى القديس توماس أن نذكر ملخصاً لأهم الأفكار والمبادىء التى سادت فى هذه الفترة .

١ ـ الكنيسة والدولة : لقد أثيرت فى هذه الفترة عدة مسائل على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لموقف الدين المسيحى من الحياة الاجتماعية والسياسية . وأولى هذه المسائل الملكية وثانيتها العلاقة بين الدولة والكنيسة . أما عن الملكية فقد كان رأى المسيحيين الأوائل أن ملكية الأشياء جمعية أو مشاعة ، بينما استخدامها فردى ،

فالأرض قد خلقت لمصلحة الإنسانية عامة بحيث أن كل إنسان ينبغى أن يحصل منها على مايريد . ولكن لما كانت نفسية الإنسان بطبيعتها شريرة فإن من المستحيل أن يعيش الأفراد تحت ظل نظام الملكية الجمعية . لذلك كان لا بد من تنظيم الملكية ، وهذا التنظيم هو من اختصاص الدولة التي تحدد شروط استخدام حق الملكية ومدى هذا الحق . وعلى ذلك فنظام الملكية الفردية قد أنشأته الدولة فهو نظام صناعى صنعته الدولة وهى التى تحدد شروطه . ونظام الملكية الفردية إذن نظام ضرورى استلزمه ضعف أخلاق الانسان والنفسية الإنسانية . ولكن من ناحية أخرى يجب ألا ننسى فيما يرى الآباء المسيحيون أن هذا النظام ليس هو النظام الطبيعى ، ومن ثم فهو ليس مشروعا إلا من حيث أنه يقضى على الشرور الإنسانية . ولكنه يجب ألا يطغى على حق الإنسان فى الحصول على كل ما يريد من خيرات الأرض . ولهذا كان الآباء المسيحيون يعتبرون إطعام المحتاج فعلا من أفعال العدل وليس فعلا من أفعال الشفقة لأن لكل بائس الحق شرعا وفق حق الملكية الجمعية فى الرعايه ، وجميع الملكيات ليست إلا منحة من الله فهو الذى أمر بأن تكون الأرض التى خلقها ، للجميع وأن تستخدم فى إشباع حاجات كل الناس .

أما بدء العلاقة بين الكنيسة والدولة فقد حدد الكتاب المقدس هذه العلاقة فى بعض نصوصه التى سبق أن أشرنا إلى بعضها مثل «اعط مالقيصر لقيصر وما لله لله» (متى ٢٢ : ٢١) . كما ذهب كل من القديس بولس والقديس بطرس إلى نفس المبدأ : « لتكن كل نفس خاضعة للسلطات السامية، إذ ليس ثمة سلطة إلا سلطة الله ولا وجود لسلطة إلا إذا أمر الله بها»

(الرومان ١٣ : ١) « اخش الله وعظم الملك » (بطرس ٢ : ١٧) . وكان الرأى السائد فى المبدأ أن الدولة الرومانية قد تسامحت إزاء المسيحية . وكان الاعتراف بالمسيحية يعد امتيازا منحة الأباطرة للكنيسة كما كان يعنى خضوع الكنيسة للدولة . ولقد كان هذا الاعتراف يتضمن أن الكنيسة نظام مقدس روحي ذو سلطة روحية . ولم يفكر رجال الكنيسة الأوائل فى أن يسألوا الأباطرة عن حدود سلطة الدولة إزاء الكنيسة ولكن حدث مراراً أن ووجهوا بمراسيم إمبراطورية وجدوا فيها ما يخالف القواعد الكنسية الروحية وبذلك انقسموا إزاء مثل هذه المراسيم إلى قسم يؤيد سلطة الدولة وقسم يعارضها . فالقديس أوبتاتوس St Optatus كان يقول بأن الكنيسة جزء من الدولة وليست الدولة جزءاً من الكنيسة ، أى أنه قال بخضوع الكنيسة للدولة . بينما ذهب القديس أمبروزيس فى القرن الرابع إلى أن مسائل الدين تخص القساوسة وأن من اختصاص القساوسة أن يحكموا على الأباطرة فى مسائل العقيدة ، « فالامبراطور جزء من الكنيسة ، إذ هو ليس فوق الكنيسة . والموضوعات الدينية لا تخضع لسلطة الإمبراطور » . ويؤكد البابا فيلكس الثانى ذلك قائلا « فى المسائل المتعلقة بالله من الخير للحكام أن يتعلموا أكثر من أن يعلموا » . ولعل أكثر البابوات الأوائل إطنابا فى هذا الموضوع هو البابا جيلازيوس الأول gelasius من القرن الخامس حيث يذهب إلى أن الإمبراطور ابن الكنيسة لا مديرها وله سلطته التى منحها الله له ولكن إدارة الكنيسة والإشراف على شئونها من اختصاص رجالها وهم القساوسة .

كما يقول إن بعض الملوك قبل المسيح كانوا يجمعون فى يدهم السلطتين الدينية والزمنية حيث كان بعض الأباطرة يسمى نفسه القس الأعلى. ولكن بعد أن أتى المسيح الذى كان يعد بحق الملك والقس الأعلى، لا يستطيع ملك أن يتحمل الأعباء الكنسية ولا قس أن يتحمل الأعباء السياسية، لأن المسيح بحكمته قد فصل بين كلتا السلطتين. ثم يوجه كلامه للإمبراطور الرومانى قائلا : « إن ثمة سلطتين رئيسيتين تسودان هذا العالم، أيها الامبراطور الأعلى : السلطة المقدسة للقسس وسلطة الملك . وفى هاتين السلطتين نجد أن واجب القساوسة أثقل، لأنهم مسئولون أمام الله عن كل شى حتى عن أعمال الملوك . فأنت تعلم أيها الابن الطيب أنك — برغم وضعك فوق كل أجناس بنى الإنسان — تحنى رقبتك فى احترام وخضوع لهؤلاء الذين يشرفون على الحياة الدينية ، لأنك تطلب منهم الوسائل التى تؤدى إلى خلاصك . . ولكن فى كل ما يتعلق بقاعدة النظام العام يطيع زعماء الدين قوانينك ويعترفون بأن السلطان الأمبراطورى قد منح لك من الله . يجب عليك إذن أن تطيع بأكبر قدر من الحماس أوامر هؤلاء الذين عينوا لخدمة الأسرار المقدسة . . » . وبعد ذلك بسبعة قرون نجد استيفن تورنى Tournai من علماء القانون الكنسى للقرن الثانى عشر يؤكد نفس الشيء « فى نفس الكمنولث وتحت حكم نفس الملك شعبان ، وكما أن هناك شعبين هناك طريقان للحياة ، وكما أن هناك طريقين للحياة هناك سلطتان ، وكما أن هناك سلطتين هناك مكانان للقضاء ، والكمنولث هو الكنيسة وملك الكمنولث هو المسيح والشعبان هما رجال الدين والعلمانيون ، وطريقا الحياة هما الطريق الروحى والطريق المادى أو

الجسمي ، أما السلطتان فهما القساوسة والملك ، أما نظاما القضاء فهما القانون الإلهي والقانون الإنساني ، أعط لكل ما يستحق يعش الكل في وئام » . ونلاحظ هنا التطور الذى طرأ على رجال الدين نتيجة لانتشار المسيحية وامتداد سلطان الكنيسة . فالسلطتان قد بدأتا أولا في صورة الدولة الوثنية من جهة والكنيسة المسيحية من جهة أخرى ، ولكن في القرن الثاني عشر كانت المسيحية قد انتشرت منذ زمن طويل وعمت كل الأفراد لا مجرد الحكام وبذلك أصبح كل الأفراد أعضاء في الكنيسة المسيحية. فالتفرقة بين السلطتين الزمنية (الدولة) والدينية أو الكنيسة أصبح في نظر بعضهم خلافا بين نظامين: النظام اللاهوتي والنظام العلماني داخل الكنيسة نفسها لأن الكنيسة أصبحت تضم كل الأشخاص. ولقد كانت المعركة بين رجال الدين والملوك تقوم حول هذا المبدأ وإن كان هذا المبدأ نفسه لم يعارض فيه إنسان ، فالكل كان متفقاً على ضرورة الفصل بين المجال الروحي والمجال الزمني أو بين سلطات الكنيسة ممثلة في البابا وسلطات الملك . فمثلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر كان هناك خلاف على تقليد بعض رجال الدين لوظائفهم ، بين ملوك فرنسا وأباطرة ألمانيا من جهة والكنيسة من جهة أخرى . ذلك أن القساوسة كانوا من ناحية موظفين تابعين للكنيسة ومن هذه الناحية ينتمون للكنيسة ولكنهم من ناحية أخرى كانوا مالكين لبعض الإقطاعيات وبوصفهم إقطاعيين يتبعون الملك لأنهم أعضاء في مجلس الملك الذى كان يعد رئيس الاقطاعيين الأعلى وله عليهم مثلا حق مده بالجنود وبذلك كان الملوك يعتبرون القساوسة موظفين تحت إدارتهم وتابعين للسلطة المدنية

وبذلك أيضاً حدث الخلاف على تبعية بعض رجال الدين . ومثل هذه الموضوعات التي كانت محل خلاف بين الإمبراطور والبابوية كانت كثيرة مثل خضوع الكنيسة للدولة أو العكس وحدود القضاء الكنسي والالتزامات الواقعة على أملاك الكنيسة . . الخ . ولقد قويت سلطة الكنيسة على مر العصور الوسطى لأن الكنيسة في العصر الروماني وجدت أمامها دولة متحضرة فكانت واجبات الدولة تؤدى بكل احترام وإجلال ولكن بعد ذلك جاء الملوك من الدول المتبربرة والشمالية بعد أن انهارت الدولة الرومانية فأصبحت الكنيسة تمثل الحضارة القديمة الراسخة وانتقل صولجان الاحترام لها . والعامل الثاني هو انتشار المسيحية فلقد أصبح الملوك ورعاياهم مسيحيين أي أصبحوا أعضاء في الكنيسة ، ولذلك أصبحت المعارضة لا بين الكنيسة والدولة المستقلة بل بين شعب الكنيسة والقساوسة . ولذلك نجد أن الخلاف قد أصبح أحياناً بلا مخرج ، فمثلا كان من حق البابا أن يطرد من يريد من رحمة الكنيسة وله في هذا سلطة على الملوك حيث يستطيع أن يطرد أي ملك من رحمة الكنيسة . ولكن طرد الملك من رحمة الكنيسة معناه إعفاء الأفراد من ميثاق الولاء الذي أخذوه على أنفسهم بطاعته، أي معناه إقالة الملك ، فهل من سلطة البابا إقالة الملك ؟ لقد قال رجال الدين بذلك وبلغت سلطة البابوات إلى مستوى لا حد له ، خصوصاً أن نظام الإقطاع قد أضعف سلطة الملك لأن سلطته كانت شبه مجزأة بين النبلاء وأصحاب الإقطاعيات . يضاف إلى ذلك عامل آخر أدى إلى ضعف الملوك ، ذلك أن قواعد القانون الروماني قد اختلطت بعد سقوط الدولة الرومانية الغربية بالقوانين الجرمانية

والعادات والتقاليد التي كانت تسود دول المتبربرين ، ولم يكن للملوك وفق القوانين الجرمانية ما للملوك في القانون الروماني من قدسية وعظمة وهي الصفات التي انتقلت للرومان عن الشرقيين ، ثم إنهم لم يكونوا مصدر القانون لأن القانون عبارة عن عادات وتقاليد منتشرة وما على الملك إلا أن يحكم وفقها ، ويقول القديس إيزيدور St. Isidor الإشبيلي من القرن السابع «إن الملك ليس ملكا بالأصل ، بل هو يبلغ مرتبة الملوكية إذا أصبح ملكا ، كالقديس لا يصبح قديساً إلا إذا عين قديساً . فالملك لا يكون ملكا إلا إذا كان مسلكه سليما بحيث إذا ساء مسلكه فقد لقب الملوكية ووظيفتها . والملك ملزم بإطاعة القانون حيث لا يستطيع أن يحكم بدونه ولذلك فهو ملزم به لأنه يعد في حفل تتويجه باحترامه» . كل هذه الظروف قد أدت إلى ضعف سلطة الملوك إزاء سلطة الكنيسة . ولم تقو سلطة الملوك إلا في أواخر العصور الوسطى عندما كانت الحروب الصليبية قد أضعفت من سلطة النبلاء وقوت من سلطة الملوك وزادت من هيبتهم .

٢ ـ فكرة القانون الطبيعي : كما سادت في هذا العصر فكرة القانون الطبيعي كما سبق أن عرضناها، وهي الفكرة التي أتت عن الفلسفة الرواقية والقانون الروماني، والتي تمت تحت تأثير المذاهب المسيحية. فهناك وفق هذه الفكرة نظام أزلي للعدل لا يتوقف على أية إرادة ، بل إن إرادة الله نفسها ليست مصدره . وهذا النظام هو قانون الطبيعة والعدل aequitas هو في تطابق الإرادة لهذا القانون . ولما كانت إرادة الله عادلة دائماً فإنها تطابق دائما هذا القانون . والإنسان لا يستطيع إلا الظلم وعلى ذلك فقد

لا تطابق إرادته هذا القانون . ولكن لما كان مزوداً بالعقل فإنه دائماً قادر على معرفة القانون والعدل . ولكن هناك نوع آخر من أنواع القانون ، يتوقف على الإرادة وهو القانون الوضعى positive وهذا القانون ليس طبيعياً بل هو أمر أساسه الإرادة . وثمة صنفان من القانون الوضعى : قانون إلهى سماوى مشتق من أوامر الله فى مسائل لا ينظمها القانون الطبيعى وذلك مثلا كتقديس يوم السبت . ولكن هذه الأوامر لا يحتمها القانون الطبيعى ولذلك فهى ليست صحيحة إطلاقاً ، فما هو صحيح الآن قد يكون خطأ غداً وكل هذا يتوقف على أوامر الله ، التى قد تنسخ أمراً من الأمور . ولكن من بين هذه الأوامر الإلهية أو القوانين الوضعية الإلهية أوامر تخضع للقانون الطبيعى مثل « لا تقتل » ، فالقتل انتهاك للنظام الأزلى وليس مجرد عصيان لأمر . وعلى ذلك فمثل هذا التحريم لا ينسخ ولن يصبح يوما ما مباحاً . وليس يعنى وجود نظام عادل طبيعى aequitas تتفق معه الإرادة الإلهيه أن الله خاضع لنظام طبيعى خارج عنه لأن طبيعة الله نفسها هى التى تكون المبدأ الذى يرتكز عليه هذا النظام ، حيث أن aequitas (أو العدل) ليس إلا اسماً من أسماء الله ، بل ليس إلا الله نفسه . والصنف الثانى من أصناف القانون الوضعى ، هو القانون الإنسانى . وهو عبارة عن الأوامر التى تصدرها السلطات الشرعية فى الدولة وذلك بجانب الأعراف والعادات والتقاليد التى يرتبط بها الأفراد . وفى المسائل التى لم ينظمها القانون الطبيعى يلزم الأفراد بما يصدر إليهم من قوانين وضعية إنسانية ، فالأفراد ملزمون بما يصدر إليهم من القيام بالتزامات وخدمات معينة وفق القانون الوضعى السائد .

فى بلادهم . أما فيما يتعلق بالمسائل التى نظمها القانون الطبيعى فإن القانون الوضعى لن تكون له قوة إلا فى الحدود التى يتفق فيها مع القانون الطبيعى . وهذا هو ما عبر عنه Rufinus أحد علماء القانون الكنسى فى القرن الثانى عشر حيث يقول « سواء كانت القواعد عادات أو قوانين دستورية ، وسواء كانت هذه القواعد أوامر أو نواهى فإنها ستكون ملغاة ولا يعمل بها إذا كانت ضد القانون . ذلك أن الله قال « إننى إنا الحق » ولم يقل « إننى مادة أو دستور » فليس فى إمكان الفرد أن يتحلل من هذه الأوامر فحسب ، بل قد يكون ملزما أحياناً هو وأشباهه من الموجودات المفكرة بالخضوع لقانون أسمى يلزمه أن يعصى هذه الأوامر » . ومن بين المبادىء التى يقوم عليها هذا القانون الطبيعى الذى يجب ألا يناقضه أى تشريع إنسانى ، المساواه الناتجة بين الناس حيث أن الناس متساوون بالطبيعة . ومن المبادىء الأخرى ما أشار إليه القديس أيزيدور الأشبيلى إذ يقول « إن قانون الطبيعة عام لكل الأمم لأنه مبنى لا على أى قانون تشريعى خاص بل على أساس غريزة الطبيعة العالمية ، وذلك مثل زواج الرجل بالمرأة وانجاب الأطفال وتغذيتهم وامتلاك الأشياء جمعياً والحرية المتساوية لكل الناس ، والحصول على ثمار الأرض وحيوانات الأرض والبر والجو . وكذلك من بين مبادىء القانون الطبيعى أن ترد الأمانات أو الأموال المودعة وأن تمنع القوة بالقوة ، لأن هذه الأشياء وأمثالها لا يمكن أن تكون غير عادلة ولكنها دائماً طبيعة صحيحة » . ولكن ماذا من الأشياء التى تبدو فى الآن نفسه ضرورية وعالمية من ناحية ومضادة لقانون الطبيعة من ناحية أخرى ؟ فمثلا

نظام الرق يبدو واضحاً أنه ضد القانون الطبيعي الذي ينادي بالمساواة التامة بين الناس ، بل إن التفرقة بين الملك والرعية وهي التفرقة التي يقوم عليها أي سلطان سياسي لتبدو ضد مبدأ المساواة التامة بين الأفراد ، وكذلك الشأن في نظام الملكية الخاصة الذي لا يتفق مع مبدأ امتلاك الأشياء امتلاكا جميعاً . هل يرفض الناس مثل هذه المبادىء التي تناقض مبادىء القانون الطبيعي ؟ إذا رفضوها فمعنى ذلك القضاء التام على نظام المجتمع المدني وهو النظام الذي كان يحرص جميع المؤلفين والفلاسفة المسيحيون في ذلك الوقت على الإبقاء عليه . لذلك لجأوا إلى تبرير هذه النظم بأن المجتمع المدني الإنساني بنظامه السائد شيء أمر الله بالخضوع له وأن الحكام السياسيين طالما لا يتعدون اختصاصهم إنما يستمدون سلطانهم من الله . ولقد لجأ المؤلفون في هذه الفترة أيضاً في تعليل نظم الرق والملكية الخاصة والخضوع السياسي إلى فكرة القديس أوغسطينوس من أن هذه النظم غير طبيعية ولكنها في الوقت نفسه ضربت على الإنسان كنتيجة لسقوطه من الجنة إلى دنيا الشرور ، وكعلاج لهذه الشرور فهي إذن شر لا بد منه .

٣ — نظام الإقطاع : لقد اختلطت قوانين الشعوب المتبربرة والشمالية التي قضت على الدولة الرومانية بالقانون الروماني كما سبق أن ذكرنا وأصبح لكل شعب ملك ولكن الملوك لم تكن لهم سلطة مطلقة ، بل كانت محدودة ومقيدة ، فدولة الملك مقسمة إلى إقطاعيات على رأس كل منها نبيل أو شريف ، وهؤلاء النبلاء لم يكونوا وزراء للملك ولا أدوات في يده ، بل كان له عليهم بعض الالتزامات وعليه إزاءهم التزامات مقابلة ؛

ولم تكن هذه الالتزامات محددة فى أحيان كثيرة تحديداً كافياً واضحاً ، ولم يكن من سلطة الملك وضع القوانين ولكنه هو نفسه خاضع للقوانين كأى شخص آخر ، فمصدر القانون كان العادات والتقاليد السائدة. وكان من واجب الملك أن يعلن قوة العادة وسريانها ويضعها فى الصيغة الملائمة ويطبقها على الأحكام القضائية . وفى هذا المعنى يقول براكتون Braeton الإنجليزى من علماء القانون فى القرن الثالث عشر « إن الملك نفسه يجب ألا يكون خاضعاً لأى إنسان ، ولكنه خاضع لله وللقانون لأن القانون هو الذى يصنع الملك . وعلى ذلك فمن اختصاص الملك أن يمنح القانون سلطته وينظمه لأن هذه الأشياء من واجبات الملك بحكم القانون . لأنه لا وجود لملك حيث توجد قواعد بلا سلطان (وحيث لا يوجد قانون) » . ويقول مانيجولد manegold Lautenbach من القرن الحادى عشر « لا يستطيع أى إنسان أن يجعل من نفسه ملكا أو امبراطوراً : وإنما الشعب هو الذى يستطيع أن يرفع شخصاً ما فوقه لكى يحكم ويدير شئونه وفق مبادىء الحكم العادل ، بحيث يعين لكل شخص حقوقه ويحمى التقى ويقضى على الشقى ويؤدى العدل للجميع . » وإذا لم يكن الملك أساس القانون أو يصدره فإن الشعب هو الآخر ليس مصدره ومن الخطأ أن نفسر النصوص السابقة على أنها تعنى المبادىء الديمقراطية التى سيعتنقها روسو وعلماء الفكر السياسى الحديث . فالشعب والملك كلاهما خاضع للقانون وليس مصدراً للقانون، فهو يحدد لكل منهما اختصاصاته والتزاماته وليس من سلطة أى منهما أن يغيره أو يستحدثه بل هو

عبارة عن عادات وتقاليد منتشرة فى الشعب تمنح السلطة الملائمة حتى يلتزم بها الناس . ولقد كانت هذه المبادىء ضد فلسفة القانون الطبيعى لأن القانون الطبيعى عالمى بينما القانون وفق قانون الشعوب الشمالية قاصر على شعب معين ، والملك خاضع لقانون الجماعة عند الشماليين بينما هو خاضع لقانون يستمد من الله نفسه عند فلاسفة القانون الطبيعى . والقانون الطبيعى أزلى أبدى ولكن القانون عند الشماليين يرجع إلى العصور التاريخية التى تكون أساسه . ولذلك أدت هذه الظروف إلى ضعف الملكية كما سبق أن أشرت ولكنها لم تنتج ثمارها فى مجال الفلسفة السياسية إلا فى العصر الحديث إذ كانت أساساً للفلسفة المحافظة على التقاليد فى انجلترا ولحزب المحافظين ، ولفلسفة الرومانطيقيين فى ألمانيا الذين كانوا يرون فى دستور أية دولة أبلغ معبر عن روحها القومى وكذلك أفكار هيجل التى تدور حول نفس الموضوع .

٤ـ حياة توماس وأشهر مؤلفاته وفلسفته : يعد القديس الإكوينى من كبار الفلاسفة الكاثوليك وهو أكبر فيلسوف دينى بين الفلاسفة الكاثوليكيين . وكانت مؤلفاته تأليفاً بين مبادىء ونظريات عبر عنها السابقون عليه ، وينحصر فضله فى أنه نظمها ورتبها فى مجموعة متناسقة . ذلك أن ثمة كثيراً من الأفكار المتضاربة سادت العصور الوسطى كما ساد نوع من الفوضى الفكرية حيث نجد المحامين المدنيين ورجال القانون الكنسى والفقهاء المسيحيين ومفسرى الكتاب المقدس ومؤيدى البابا ومؤيدى الإمبراطور أو السلطان . . الخ ولكل من هذه الفئات من المفكرين رأيها الخاص بها ، الذى يختلف تمام الاختلاف عن رأى الفئات

الأخرى . وأبرز ميزة فى الاكوينى أنه استطاع أن يهضم كل هذه العناصر ويكون منها جميعاً مذهباً واحداً متناسق الحلقات والأجزاء ، فهو يمثل مجموعة الأفكار التى سادت فى العصور الوسطى بدرجة لا تستطيع هذه الأفكار مستقلة أن تبلغها . ولقد ولد الاكوينى فى نابلس سنة ١٢٢٥ ومات سنة ١٢٧٤ . والتحق فى سن التاسعة عشرة بنظام الدومنيكان بعد أن تغلب على معارضة عائلته التى كانت مصرة على أن يبحث عن عمل آخر يكون ذا مستقبل مزهر حيث كانوا يحتقرون هذه النظم الدينية التى لم تكن تسلم الأشخاص إلا للفقر . ولقد ذهب إلى باريس للدراسة ، حيث تتلمذ على ألبرت الكبير الذى كان من بين المتحمسين لتدريس أرسطو فى أوروبا الغربية . وبعد أن أمضى أربع سنوات مع ألبرت الكبير فى مدينة كولونيا عاد إلى باريس لكى يلقى محاضراته . ولقد قضى الجانب الأكبر من حياته القصيرة فى باريس إلى جانب تمضية بعضها فى إيطاليا ، وهى سنوات قضاها فى التأمل والدراسة والكتابة والجدل والمناقشة وإلقاء المحاضرات .

ومن أهم مؤلفاته فى موضوعنا هو الموجز فى اللاهوت Summa Theologica حيث يلخص فلسفة المذهب الكاثوليكى الدينية والسياسية والاجتماعية ، ثم الموجز ضد الوثنيين summa contra Gentiles . ولا شك أن دراسة تاريخ حياة الاكوينى تلقى كثيراً من الضوء الذى يجعلنا نفهم المحتويات الرئيسية لتفكيره لأنها تؤدى بنا إلى دراسة الحركة الفكرية التى سادت عصره وهى الحركة المسماة باسم مدرسة العصور الوسطى mediaeval scholasticism . ولم يكن الاكوينى منشىء هذه الحركة ولا المكمل لها حيث قد سبقه من السائرين فى تيارها كثيرون أمثال القديس

أنسلم Anselm والقديس أبيلار Abelard وبطرس اللباردى وألبير الكبير أستاذه ، كما أتى بعده دنز سكوتس Duns Scotus ووليام أوكام Ochkam . ولكن الإجماع منعقد على أن القديس الإكوينى يعد أهمهم جميعاً . وكانت المدرسية ثمرة نظام الجامعات الذى نشأ ونضج فى أوروبا فى العصور الوسطى والذى يعد من أهم ما أسهمت به تلك العصور فى الحضارة الإنسانية ، فلقد بدأت الجامعات كهيئات أو جماعات من الأساتذة والتلاميذ. وكانت الجامعات الأولى تطبيقية وتحصر جهودها فى فرع واحد للمعرفة ، فمثلا جامعة سالرنو Salerno كانت مدرسة للطب وجامعتا بولونيا وبادوا كانتا متخصصتين فى دراسة القانون ولم تكن هذه الجامعات لتختلف فى وضعها القانونى عن طوائف المهن guilds حيث نجد عمال كل مهنة منتظمين فى هيئات تدافع كل منها عن مصالحها وتحمى التابعين لها وتشرف عليهم وذلك مثلا كهيئة المحامين التى وجدت فى بولونيا. ولكن الخلاف بين الجامعات وطوائف المهن الأخرى هو أن الجامعات لم تكن مقفولة الباب فى عضويتها حيث كان كل شخص يستطيع أن ينضم إليها . كما أنها لم تكن تفعل كهيئات المهن الأخرى من محاولة إخفاء أسرار مهنتها ولا تبوح به إلا لمن ينضم إلى الهيئة ولكنها كانت تفتح الباب على مصراعيه لكل من يريد التزود من المعرفة. ولم تكن هذه المدارس العالية الفنية المصدر الوحيد لوجود الجامعات ، بل إن الكنيسة هى الأخرى كانت تقوم بالتعليم ، فمنذ العصور المبكرة كان ثمة مدارس كنسية ، وهذه المدارس وإن كانت مهمتها الأولى تدريس المواد الدينية إلا أنها كانت عادة تعطى ثقافات علمانية لأن من الصعب عادة رسم خط فاصل

بين ما هو دينى وما هو علمانى ، ولأن المقصود بهذه المدارس على كل حال كان إعطاء ثقافة تامة لرجال الدين. ولقد اتخذت الخطوات النهائية فى تطور المعاهد الخاصة نحو النظام الجامعى عندما ربطت هذه المعاهد فى نظام واحد يضمها جميعاً وهو الجامعة وأصبحت المعاهد بمثابة كليات. ولقد حدث هذا فى باريس فى القرن الثالث عشر حيث نشأت الجامعة التى كانت تضم أربع كليات وهى القانون والطب والآداب وأصول الدين (اللاهوت) ثم انتشر بعد ذلك هذا النظام ونشأت جامعات أخرى على غرار جامعة باريس. وهذا هو الأساس الذى قامت عليه الفلسفة المدرسية وأزهرت ، إذ باتصال فروع المعرفة العلمانية بعضها ببعض من ناحية واتصال هذه الفروع بفروع الدراسات الدينية من ناحية أخرى ، نشأ لون جديد من ألوان المعرفة يقوم على التفكير فى صلة العلوم بعضها ببعض من ناحية ومع الإيمان وعلوم الدين من ناحية أخرى .

ولقد سبق أن ذكرنا أن الإكوينى رتب الأفكار التى أتى بها مفكرون سابقون عليه فى مجموعة مبتكرة منظمة ، ولكن بعض العلماء يعتقدون أن دوره كان أكبر من ذلك ، إذ قد أعاد بحث هذه الأفكار من جديد. فهو مثلا لم يكتف بالأفكار التى كانت سائدة ومستوردة من الدول الشمالية والتى كانت تجعل من عادات الشعوب الحاجز الذى كان على الملوك ألا يتعدوه فى تشريعاتهم ، بل حاول حيناً — كما سنرى — الاستعانة بفكرة القانون الطبيعى . ثم إن الإكوينى كان له الفضل فى عنصر جديد وهو إدخال المذهب الأرسطى ومحاولة الإفادة من هذا المذهب فى تدعيم الآراء الفلسفية والسياسية . فلقد كان أرسطو غير معروف من فلاسفة

العصور الوسطى معرفة كافية حتى ذلك العصر ، وترجمت كتبه وانتشرت فى السنين الأولى لمولد الإكوينى . وعندما شب هذا الأخير كان أول شخص يستفيد من نظريات أرسطو فى فلسفته الدينية حيث حاول التوفيق بين الفلسفة الأرسطية ومبادىء الدين المسيحى. ولهذا كان يعتقد أن المذهب الأرسطى صحيح ولكن ليس كل الصحة ، فهو صحيح طالما كان متمشياً مع المنطق الإنسانى بدون التجاء لمبادىء الإيمان المسيحى ، والإيمان المسيحى فى رأى الاكوينى لم يلغ المذهب الأرسطى ، بل هو قد أتم وأكمل الأجزاء الناقصة به . ونجد عملية التوفيق بين الآراء اليونانية والآراء المسيحية فى كل أجزاء الفلسفة الاكوينية أو التوماوية فمثلا نجد الاكوينى يقبل فكرة ارسطو فى فلسفة الطبيعة ، فرأى ارسطو فى الطبيعة صحيح ولكنه ناقص لأنه لم يصل إلى اكتشاف وجود عالم آخر بجانب عالم الطبيعة وهو عالم الرحمة « وهذا العالم تكملة لعالم الطبيعة وليس الغاء له » Gratia Perficit naturam, non tollit - وبمحاولة الاكوينى التوفيق بين الآراء المسيحية والآراء اليونانية إنما كان يقوم فى المجال النظرى التأملى بما يشابه ما كان سائداً فعلا فى المجال العملى التطبيقى حيث كانت حضارة العصور الوسطى قائمة على التزاوج بين آراء الدين المسيحى والآراء التى تمخضت عنها العصور اليونانية الرومانية . وكان الاكوينى ينظر إلى إلى الكنيسة على أنها تاج النظام الاجتماعى وليست مجرد نظام ينافس الدولة بل هى نظام يكمل نظام الدولة . ولقد قال بهذه الفكرة متأثراً بذلك بأرسطو الذى كان يرى أن الدولة خير وليست شراً لا بد منه . كما كان يرى كأرسطو أن للدولة وظيفته تعليمية تربوية من حيث أن

مهمتها ليست مقصورة على حفظ النظام وتوفير الطمأنينة ولكنها تتضمن أيضاً تعويد الأفراد على الأفعال الفاضلة وهذا جزء من اختصاص الكنيسة وبذلك نرى أن الدولة تساعد الكنيسة على أداء مهمتها . كما نجد أن الإكوينى يختلف مع السابقين عليه فى أنه ينظر إلى نظام الملكية الفردية والخضوع للسلطان السياسى على أنهما نظامان طبيعيان وليسا نظامين مفروضين على بنى الإنسان بسبب السقوط من العالم العلوى كما ادعى ذلك السابقون عليه ، فنظاما الملكية الفردية والخضوع للسلطان السياسى كانا سيطبقان حتى فى حالة ما إذا لم يكن ثمة سقوط .

٥ ـ القانون « والقانون أمر للعقل للخير العام ، يصدر عن الشخص المسئول عن المجتمع » فهو ليس شيئاً آخر إلا مبدأ من مبادىء العقل العملى الذى يزود به الأمير الحاكم على المجتمع . والكون كله خاضع للعقل الإلهى أو العناية الإلهية ، وهذا العقل أو المبدأ الذى يحكم الأشياء موجود فى الله كمبدأ لكل الأشياء وله صفة القانون Lex . ولما كان العقل الإلهى أبدياً أزلياً ولا يرتبط بوقت معين فإن هذا القانون أزلى أبدى . والله هو الأمير الذى يدبر شئون العالم كله وعنايته الإلهية هى بمثابة القانون الذى تسير وفقه حقائق الأشياء . وعند ما قال هوكر Hooker « لانستطيع أن نعرف شيئاً عن القانون أقل من أن مركزه صدر الله أو قلبه » عند ما قال ذلك كان يعبر عن رأى القديس توماس الاكوينى . وهذا القانون الخالد هو مصدر لكل قانون صحيح على الأرض ، وهذا القانون عند الاكوينى كما عند شيشرون ، لم يصبح قانوناً فقط عند ما كتب بل هو قانون من يوم أن وجد ونشأ ، وهو قد نشأ فى نفس الوقت مع عقل

الله . وهذا القانون هو القانون الطبيعي . وكل ما خلق الله خاضع لهذا القانون وكل الأشياء تسهم فيه بالقدر الذى تستطيع فيه أن تأخذ فكرة واضحة عنه تجعلها تسير وفق مبادئه . وعلى ذلك فالموجودات العاقلة تخضع للعناية الالهية بطريقة أتم من الموجودات غير العاقلة. لأن الأولى تستطيع بسهولة أن تشارك فى قانون الله الخالد وفى نوره العقلى الطبيعى lumen rationalis naturalis . وليس القانون الطبيعى إلا مشاركة المخلوقات العاقلة فى القانون الخالد وهو ليس شيئاً آخر غير انعكاس النور الإلهى فينا . ولكن ما العلاقة بين القانون الذى يضعه الأمير والقانون الطبيعى ؟ يقول الإكوينى إن القانون الإنسانى عبارة عن بعض القواعد التى يستنتجها الإنسان بعقله من القانون الطبيعى ومن بعض القواعد العامة التى لا برهان عليها وهذه الاستنتاجات الخاصة هى ما نسميها بالقانون الإنسانى ، على شرط أن تكون مستوفاة لشروط ما يسمى فى المجتمع باسم القانون . فالإكوينى يعتقد أننا فى المجال النظرى نبدأ فى تفكيرنا بمبادىء لا يستطاع البرهنة عليها ولكنها مبادىء يقينية مبثوثة فينا بالطبيعة ، ثم نستنتج من هذه المبادىء العامة المبادىء الخاصة بكل حالة . وكما أننا نفعل ذلك فى المجال النظرى كذلك فى المجال العملى نبدأ بمبادىء القانون الطبيعى وهى المبادىء العامة التى لا يستطاع البرهنة عليها إلى حالات خاصة بمجتمع معين وبوسط خاص فى زمن معين . وهذا التطبيق على الحالات الخاصة هو ما نسميه باسم القانون الإنسانى . فهناك إذن قانون طبيعى وهناك قانون إنسانى وهو تطبيق للقانون الطبيعى على حالات فردية. ولكن ماذا عن القانون الإلهى ؟ القانون الإلهى هو القانون الصادر عن

الله مباشرة وهو يختلف عن القانون الطبيعي من حيث أن القانون الطبيعي أزلى أبدى بينه وبين الله نفسه هوية تامة، بينما القانون الإلهي قانون وضعي وضعه الله وأصدره فى وقت معين وفق إرادته وعن طريق الوحي أو التنزيل مثلما حدث على موسى فى جبل سيناء حيث أصدر الله إليه الوصايا العشر . والسبب فى أن الله وضع قانوناً إلهياً بجانب القانون الطبيعي والقانون الإنسانى لأن الإنسان لا يستطيع بقانونه أن يحكم على النوايا الداخلية ولا أن يعاقب عليها كقانون الله ، ثم إن القانون الإنسانى نسبي وليس مطلقاً لأنه مقصور على زمان ومكان بعينهما ومن ثم قد يتضارب قانونان إنسانيان كل منهما يطبق على مجتمع معين . ثم إن الإنسان لما كان يستهدف تحقيق غاية تخرج عن مجال ملكاته الطبيعية وهى تحقيق الرحمة والخلاص فإنه محتاج إلى قانون الله بجانب القانون الطبيعي حيث لا يكفي هذا الأخير لأنه يقوم على مجرد الملكات العقلية على حين أن هذه الغاية لا تقوم على مجرد العقل بل تقوم على مستوى أعلى من الملكات الإنسانية العادية . ومن هنا كان لا بد من قانون يقود الإنسان نحو تحقيق هذه الغاية حيث لا يكفى فى ذلك القانون الإنسانى ولا القانون الطبيعي . وكل العالم خاضع للقانون الأزلى من نباتات وحيوانات وجمادات وأناسي ... وإزاء الأشياء غير العاقلة يتخذ القانون الأزلى شكل القوانين الطبيعية ، أما الحيوانات العاقلة وانطباق القانون الأزلى عليها فيسمى القانون فى هذه الحالة باسم القانون الطبيعي . ولا يمكن أن يكون تناقض بين القانون الأزلى أو الطبيعي وقانون الله لأن الله لا يمكن أن يأمر بإرادته ما لا يطابق عقله . وقوانين الدولة تنتمى إلى القانون الإنسانى.

وهي محدودة بنوعين من الحدود ، فهي خاضعة للقانون الطبيعي إذ هي تستمد قوتها منه . ثم إنها ليست قوانين إلهية ، ولكنها يجب ألا تخالف الدين ، والسبب فى أنها تخضع للقـــانون الطبيعي هو أن شرعية هذه القوانين تتوقف على مدى مطابقتها للقانون الطبيعي . ويؤكد القديس توماس أن الإنسان بملكاته العقلية لن يستطيع الوصول إلى معرفة القانون الطبيعي كما هو فى عقل الله ونقله ، بل هو سيعرف بعض أجزاء منه بشكل ناقص ، وكذلك فى المجال العملي يطبق الإنسان القانون الطبيعي على الأحوال الخاصة تطبيقاً ليس كاملا كل الكمال ومن ثم فالقوانين الإنسانية ليست معصومة من الخطأ وليست لها نفس الصرامة والدقة التى تشاهد فى قوانين العلوم الطبيعية . فعلى الرغم إذن من أن جميع الناس لديهم من النور الإلهي ما يجعلهم يصلون إلى معرفة المبادىء الكبرى للقانون الطبيعي ، وعلى الرغم من أن كل الناس يميلون إلى ملاحظة هذه المبادىء والوقوف عليها إلا أن القوانين الإنسانية خلافاً للقوانين الطبيعية التى هى مستمدة منها ليست معصومة من الخطأ لأنها إنما صيغت لأغراض عملية متغيرة ومن هنا فهي ليست ثابتة ولذلك فالقوانين الإنسانية ليست قوانين إلا بعد أن يتم « نشرها أو سنها Promulgation » عن طريق السلطة الآمرة فى المجتمع . ويجب بجانب نشر القانون أن يتوفر فيه شرطان وهما أن يراعى فيه الصالح العام bonum Commune أى صالح المواطنين عامة لا صالح الحاكم الخاص أو صالح فئة معينة . وهذا الشرط هو الذى يميز الحكم الديمقراطى عن الحكم الاستبدادى أو التحكمي . أما الشرط الثانى فهو أن الهيئة التى تصدر القانون يجب أن يكون لها من

السلطة ما الشخص أو الهيئة التي يخضع لها المجتمع . ولفهم هذا الشرط الأخير يجب أن نذكر أن أهم ميزة للقانون الإنسانى هو أنه مشفوع بالقوة التي تضمن تنفيذه بطريق توقيع العقاب على من لا ينفذه. وسلطة العقاب هذه فيما يرى القديس توماس يجب أن تمنح للجماعة أو لشخص عام يمثلها ويكون له الحق فى توقيع الجزاء كما يكون له وحده الحق فى سن القوانين وتأليفها . ويقول الاكوينى فى هذا المعنى « إن القانون أولا وقبل كل شيء أمر للصالح العام ، وهو من حق الجماعة كلها أو شخص يمثل المجموع» . وعلى ذلك فسلطة تأليف القانون تنتمى إما للجماعة أو لشخص عام يشرف على الجماعة . ويبدو أن الشكل السياسى المفضل عند الاكوينى كان شكل الحكم الرومانى فى العصر الجمهورى الذى كان الشعب فيه يكل مهمة الحكم إلى شخص يثق فيه ويلقى عليه تبعة تسيير دفة الأمور كما كان يفضل النظام الملكى الذى مفروض فيه أن الملك قد وكلت إليه الأمور عن الشعب ، وهذا النظام انتشر فى القرن الثالث عشر . ولكن هذا النظام ليس النظام الملكى الديمقراطى حيث يكون الملك مسئولا أمام هيئة أخرى من الشعب لأن الملك أو الحاكم عند القديس توماس يكون مسئولا أولا أمام الله لأن الله هو أساس القوانين كما عرفنا وعلى ذلك فالملك مسئول أمامه عن تطبيق هذه القوانين ، ولكنه ليس مسئولا أمام الناس . ولكن من ناحية أخرى عليه أن يطبق القوانين وإلا أصبح طاغية وأفسد القوانين وبذلك تصير القوانين قواعد ممسوخة ويصبح هو دكتاتوراً . فالنظام الملكى يعد فى نظر القديس توماس أفضل النظم السياسية على شرط أن يحترم الملك القانون ويطبقه على الجميع للصالح العام

وحده دون سواه . وفى كتاب «نظام الرؤساء» De Regimine principum الذى ينظر إليه العلماء كمؤلف للقديس توماس مات قبل أن يتمه ، يقول المؤلف إن من الممكن أن يسأل الملك ويعاقب أمام السلطة العامة ولكن فى حالات استثنائية التى يجد فيها الدستور ينص على وجود هيئة عليا تستطيع أن تقوم باتهام الملك باسم الشعب . فالملكية المقيدة لم تكن معروفة أيام القديس توماس وهو فيما أشار إليه من جواز مسئولية الملك إنما أجاز ذلك على سبيل الاستثناء بحيث لا يعد العلماء القديس الاكوينى من بين المنادين بنظام الملكية المقيدة . والواقع أن فكرة الملكية المقيدة لم تعرف لأول مرة فى العصور الوسطى المسيحية إلا فى كتاب المدافع عن السلم defensor pacis الذى مع اختلاف المؤرخين على مؤلفيه يرجع فى الغالب إلى مارسيليو دى بادوا Marsiglio di padua سنة ١٣٢٤ الذى تكلم فى قسمه الأول عن ضرورة وجود هيئة تشريعية مهمتها وضع القوانين وتعيين الحاكم حتى فى حالة الملكية الوراثية ، إذ على الهيئة التشريعية فى هذه الحالة أن تختار الملك وفق اعتبارات خاصة تراها .

٦ـ خضوع الدولة للكنيسة : يعتنق القديس الاكوينى رأى أرسطو القائل بأن الدولة ضرورية للإنسان لينمى ملكاته وشخصيته وهى موجودة منذ وجود الإنسان ، فهى لم توجد كشر لابد منه بعد سقوط الإنسان كما ذهب إلى ذلك القديس أوغسطينوس ، إذ يقول الاكوينى إن الإنسان لما كان حيواناً اجتماعياً فانه لا بد قد عاش فى حالة البراءة فى مجتمع . ولكن من ناحية أخرى الحياة فى مجتمع تستلزم وجود رئيس يحكم الأفراد لكى يوجههم نحو الصالح العام ويوحد بين غاياتهم المتفرقة المتباينة ومن

هنا نرى ضرورة الدولة والسلطان السياسى حتى فى مجتمعات حالة البراءة . أما عن نظام الرق فنجد الاكوينى يتفق مع أوغسطينوس والفلاسفة المسيحيين فى أنه لم يكن موجوداً فى حالة البراءة وأنه إنما ضرب على الإنسانية كعقاب ، لأن الإكوينى يفرق بين نوعين من السيادة : سيادة يتخذ فيها السيد من المسود وسيلة للوصول إلى الغاية التى ينشدها السيد وهى سيادة الرق ، وهذه لايمكن أن توجد فى حالة البراءة أو الطبيعة لأنها بمثابة عقاب . أما النوع الثانى من السيادة فهو النوع الذى يرعى فيه السيد غاية المسود ويحقق الصالح العام وتلك السيادة هى سيادة الحاكم على المحكومين أو السيادة السياسية وهى الموجودة بين الأفراد الأحرار بعضهم بعض ، وهذه السيادة موجودة فى حالة البراءة كما بينا . ونحن هنا نلحظ تأثر الاكوينى بأرسطو الذى فرق فى العلاقات الاجتماعية بين علاقة الزمالة التى بين الأحرار بعضهم وبعض ، وعلاقة السيادة وهى الموجودة بين الأحرار والعبيد ولقد استعان الاكوينى بنظرية أرسطو فى تبريره لنظام الرق فى كل تفصيلاتها تقريباً . كما أنه تأثر أيضاً بأرسطو فى ذهابه إلى أن نظام الملكية الفردية ليس نظاما دخيلا بل هو طبيعى وليس عقاباً كما ادعى ذلك القديس أوغسطيوس . ولكن ما موقف الكنيسة من الدولة ؟ يقول الاكوينى إن الإنسان يهدف فى حياته إلى تحقيق غرضين : الغرض الطبيعى أو المحافظة على وجوده وتحقيق السعادة والرفاهية الزمنية ، وهذا الغرض تكفله الدولة والمجتمع الإنسانى عن طريق القانون الإنسانى . ولكن ثمة غرض آخر للإنسان وهو يحقيق خلاص روحه والسعادة الروحية والرحمة وتكفل هذا الغرض الكنيسة ووسيلة تحقيقه

القانون الإلهي. ولكن هذين الغرضين في الديانة المسيحية ليسا مستقلين استقلالا تاماً ، لأن كلا الغرضين يعتمد على تحقيق الفضائل الإنسانية والتمسك بهذه الفضائل، وعلى ذلك فكل من الدولة والكنيسة لهما مصلحة مشتركة وهي توفر الفضائل الخلقية عند أعضائهما . ولذلك نجد تداخلا بين مجال الكنيسة ومجال الدولة . ولكن الغرض الزمني أو الدنيوي للإنسان خاضع للغرض الروحي وتحقيق الرحمة وخلاص الروح ، لأن الغرض الثاني هو الغرض الوحيد الذي يتخذ غاية في ذاته . ومن ثم كان واجباً على الحاكم الزمني أو السياسي أن يبحث عن الغرض الأول لا كغاية في ذاته ولكن كوسيلة لتحقيق الغرض الثاني الذي يعتمد عليه الغرض الأول . وهو إذ يفعل ذلك إنما يجب عليه أن يخضع للسلطة الدينية لأن هذه السلطة مهمتها إعداد الأفراد للغرض الأسمى وهو الغرض الروحي أو الغرض الرئيسي ، فالدولة ليست مستقـــلة عن الكنيسة بل هي خاضعة لها بالقدر الذي يختلط فيه مجالاهما . ويشبه الإكويني الدولة والكنيسة في قيادتهما للمجتمع بالصورة الآتية : فالمجتمع شبيه بالسفينة التي تقصد إلى جهة معينة والكنيسة تشبه قائد السفينة وربانها بينما الدولة برجالها تشبه نجار السفينة والقائمين على إصلاحها ، فمهمة النجار والمصلحين تتلخص في إعداد السفينة بحيث تكون قادرة على السفر والمحافظة عليها أثناء الرحلة ، بينما القائد والربان مهمتهم قيادة السفينة وتوجيهها نحو الغرض، فالدولة وظيفتها تهيئة الظروف للكنيسة حتى تستطيع تأدية مهمتها وهي توجيه الأفراد نحو غايتهم الروحية وهي الغاية التي لا يستطيع الإنسان أن يصل إليها بطبيعته بل بتوجيه رجال الدين بشكل ضروري .

فالكنيسة إذن فوق الدولة ، ولكن ما هي حدود طاعة الدولة ؟ يقول الإكويني إن الأفراد ملزمون بطاعة الله في كل شيء طاعة إطلاقية بلا حدود . ولكن هناك بعض الأعمال وهي الأعمال الخارجية وهي الخاصة بالجسم وتنظيم الأعمال وأنواع السلوك الإنسانية ، وفي هذه المسائل يجب على الأفراد أن يطيعوا الحكام كوسطاء بينهم وبين الله . ويؤكد الإكويني ضرورة طاعة المسيحيين للدولة وللحكام في المسائل الخاصة بالقانون الإنساني والأعمال الظاهرة . وهنا نجد فرقاً بين أرسطو والإكويني إذ أن أرسطو لا يفرق بين الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة لأن القانون عنده لا يستهدف مجرد منع الأذى كما عند الإكويني بل يستهدف تحويل الناس إلى فضلاء خيرين ، فالدولة عند أرسطو مهمتها ليس مجرد منع الأذى أو الشر بل غرس الفضيلة .

وللقديس الإكويني آراء أخرى تأثر فيها بأرسطو ، فمثلا في كتابه الشهير « في نظام الرؤساء » يؤكد أن نظام المدن السياسية ليس النظام المثالي ولكن أحسن نظام هو المقاطعة التي تشتمل على عدة مدن . كما أنه كان يعتنق المبدأ العضوي في نظرته للدولة وموقفها من الأفراد .

٧ — مفكرون آخرون : هذا ملخص فلسفة القديس توماس الإكويني السياسية ونرى قبل أن نختتم فلسفة العصور الوسطى المسيحية أن نؤكد ما سبق أن تكلمنا عنه مراراً وهو أن الخلاف بين الدولة والكنيسة قد أدى إلى كتابة مؤلفات ضخمة وبحوث مستفيضة عن السلطان السياسي والديني وعن حقوق الملك والتزاماته والتزامات الأفراد وحقوقهم وأنواع القوانين ومصدرها . . . . وكل ما يتعلق بالفكر السياسي .

ولقد كان لهذه الأفكار صدى عميق فى العصور الحديثة كما سنرى حيث أدت بالمؤلفين والعلماء والمحدثين إلى صياغة آرائهم عن الديمقراطية السياسية . إذ يرجع إلى المؤلفات التى ألفت خلال هذه الفترة ولا سيما فى العصور المتأخرة معظم الفضل فى هذا المجال . فلقد احتدم النزاع خصوصاً بين الإمبراطورين هنرى الرابع وهنرى الخامس والبابوات جرجورى السابع إربان الثانى وباسكال الثانى ، فى الفترة ما بين سنتى ١٠٥٢و١١١٢ ظهر حوالى ١١٥ مؤلفاً منفصلا بعضها يعضد سلطة الأباطرة على الكنيسة وبعضها الآخر يعضد سلطة الكنيسة على الدولة ، ويقدر عدد المؤلفات التى ساندت الدولة بخمسين على حين يقدر عدد التى ساندت الكنيسة بخمسة وستين ، وأكثر من نصف هذه المؤلفات ظهر فى مدى سبعة وعشرين عاماً ما بين ١٠٨٥ و١١١٢ . ونجد النزاع بين الكنيسة والدولة يستمر طوال العصور الوسطى المتأخرة . ولقد أدى هذا التصارع بين الكنيسة والدولة إلى تصارع فى الأفكار ، إذ كان كل مفكر يؤيد نظريته بمذهب كامل ينشئه فى نظام الحكم ، مما أدى إلى وجود كثير من المؤلفين والمؤلفات فى هذا العصر . ونخص بالذكر من هؤلاء العلماء مانجولد لاوتنباك Manegold Lautenback الذى دافع عن جرجورى السابع وناصر سلطة الكنيسة ، وكذلك John Salisbury فى مؤلفه Polycraticus من القرن الثانى عشر ثم أغسطينس المنتظر Augustinus Triumphus ، ثم بطرس البلودانى بطريق بيت المقدس فى مؤلفه الشهير « رسالة فى السبب المباشر للسلطة الكنسية » سنة ١٣٣٠ ثم جان بودان فى كتابه فى الجمهورية . . . ومعظم هؤلاء من رجال الدين

الذين ناصروا الكنيسة . أما الذين ناصروا الدولة فينقسمون إلى طوائف عدة ، فمنهم علماء للقانون الدستورى مثل ليوبولد ببنبرج Bebenburg ومن الروحيين ويليام الأوكايمى Ochkam ثم بيير ديبوا Dubois الذى دافع عن الملك فيليب العادل ضد البابا بونفاشيو الثامن .
ويلاحظ أن كثيراً من المفكرين كانوا فى بعض الأحيان يؤيدون الكنيسة أو الدولة لأسباب شخصية كعداوتهم لإمبراطور أو لبابا معين ، كما أن ثمة كثيرين أمثال مارسيلو دى بادوا Marsiglio di Padua ودانتى الأديب الشهير اللذين وقفا موقفاً وسطاً وحاولا التوفيق ولكن نظرية كليهما كانت ذات أهمية كبيرة فى تاريخ الفكر السياسى . أما دى پادوا فقد عاش بين سنتى ١٢٧٠ و ١٣٤٢ ثم حمل على الكنيسة الكاثوليكية وموقفها الاستغلالى وإن كان فى الوقت نفسه قد نادى لأول مرة فى تاريخ القرون الوسطى بالملكية المقيدة ؛ ولقد أصبح كتابه « المدافع عن السلم Denfensor Pacis » من أهم المؤلفات الفلسفية والسياسية للعصور الوسطى . يقول دى پادوا : إن الدولة كل طبيعى يتكون من عناصر لكل منها وظيفة وعن طريق قيام كل عنصر بوظيفته تحيا الدولة وتتطور وهذه العناصر هى طبقات الزراع والصناع والمحاربين والموظفين ورجال الدين ثم رجال السلطة التنفيذية والقضائية Pars iudicialis seu principans . وأساس توزيع الأفراد على هذه الطبقات هو المشرع Legislator والمشرع ليس شيئاً آخر غير السلطة التى تسن القوانين ، وهذا يعنى الشعب Populus أو مجموع المواطنين أو من يمثلونهم .
وهذا المشرع الذى يمثل الشعب هو المسيطر وهو الذى يحاسب الحكام

أو ممثلى السلطة التنفيذية . وحمل دى پادوا على الكنيسة وذهب إلى أن ليس من حقها أن توقع عقوبات على الأفراد أو أن تغفر لهم خطاياهم لأن ذلك من اختصاص الله والسيد المسيح . وحتى إذا أضيفت عقوبة إلى القانون لمن يعتدون على القانون الإلهى فإن توقيع هذه العقوبة يكون من اختصاص الدولة ورجالها وليس من اختصاص الكنيسة ، والكنيسة نفسها ليست فى الواقع إلا جزءاً من الدولة . ولقد رأى كثير من المفكرين فى هذه الآراء أول نظرية سياسية فى العصور الوسطى للملكية المقيدة أو الدستورية ومن هنا أتت أهمية الكتاب ومؤلفه بالنسبة لتاريخ الفكر السياسى . أما الفيرى دانتى Dante الشاعر الإيطالى الشهير الذى عاش بين سنتى ١٢٦٥ — ١٣٢١ ، فقد لعب دوراً كبيراً فى سياسة فلورنسا وألف كتاباً عنوانه فى الملكية De monarchia . وفى هذا الكتاب ينادى دانتى بحكومة أوروبية عامة أو دولية تخضع لها كل القارة وبذلك نقضى فيما يرى على مصدر الحروب والشقاق السياسى بين الدول ، ومن ثم يتفرغ المجتمع الإنسانى للإنتاج الفكرى والعقلى بدون أية مشاغل تقطع عليه هذا الإنتاج . ولقد أوحت فكرة وحدة الكنيسة الكاثوليكية إلى دانتى بفكرة الوحدة السياسية، فالوحدة السياسية يجب فى رأيه أن تسير فى شكل متواز مع الوحدة الدينية . أما عن العلاقة بين الكنيسة والدولة فانه قد وقف فيها موقفاً وسطاً بين مارسيلو دى بادوا المناصر للدولةوكذلك بيير ديبوا وبين جون سالسبرى المناصر للكنيسة ، إذ أوجب على الدولة إرضاء الكنيسة لأن فى رضا الكنيسة رضاء الله الذى عين الملك ، ولكنه فى الآن نفسه قد قطع بأن لكل من الدولة

والكنيسة مجالا يجب ألا تتعدياه . وتشاء الظروف ألا يتحقق حلم دانتي في الوحدة الأوروبية ، فقد أتى في نهاية العصور الوسطى ، حيث أتت حركة الإصلاح الديني وظهور المذهب البروتستانتي الذي كان من نتيجته انشقاق في وحدة الكنيسة ، ثم أتت حركة القوميات التي قضت على فكرة الامبراطورية وفكرة نظام الحكم الدولي .

ذلك هو ملخص للتيارات التي سيطرت على الفكر السياسي في في العصور الوسطى المسيحية ، وسنرى كيف أثرت حركة النهضة Renaissance وحركة الإصلاح الديني Reformation في هذا الفكر بحيث تمخض هذا التأثير عن ظهور المبادىء الديمقراطية في العصور الحديثة . ولكن علينا قبل أن ننتقل إلى دراسة الفكر السياسي في هذه العصور أن نتجه إلى الشرق العربي والإسلامي لنرى الأفكار والآراء السياسية التي كان هذا الشرق الإسلامي ساحة لها وهذا هو ما سنبينه في الباب الرابع .

مراجع الباب الثالث

الفصل الأول

١ — لدراسة الفكر السياسى فى العصور الوسطى يرجع إلى المراجع الآتية :

R. W. and A. J. Carlyle : History of Mediaeval political theory in the West (5 volumes), Edinburgh 1903—1928, Mc Ilwain : op. cit., F.C. Hearnshaw : The Social and Political Ideas of some great medieval thinkers, N. Y. 1923; W. A. Dunning : Political theoris : Ancient and medieval, E. Troeltsch : Die Soziallehren dor christlichen Kirchen uud Gruppen, Tûbingen, 1933 (English tran. by O. Wyon : The Social Teaching of the christian Churches.). Otto Von yierke : Political theories of Middle Agees, English trans. by Maitland (Das Deutsche Genossenschafts recht).

٢ — N. H. Baynes : The Political Ideas of St Augustin's « De Civitas dei » 1936.

E. Gilson : Introduction à l'Etude de la philosophie de St. Augustin, Paris, 1931. H. Arquilliére : L'Augustinisme politique, Vrin 1934. J. Figgis : The Political aspects of August. City of God, London 1621.

الفصل الثانى

أحسن مرجع لعرض النقاط القانونية والسياسية لمشكلة الصراع بين البابوات والأباطرة والمراجع الخاصة بذلك هو كتاب Mc Ilwain وذلك إلى جانب المراجع السابقة ، أما فيما يتعلق بالقديس توماس الإكوينى فيرجع إلى :

B. Roland-Gosselin : La doctrine politique de St. Thomas d'Aquin, 1908; E. Gilson : L'esprit de la philo. medievale, 1932; E. Gilson : The Philosophy of St. Thomas Aquinas, Engl. transl. by E. Bullough.

الباب الرابع

العصور الإسلامية

الفصل الأول

البدايات العربية الأولى

١ - العرب فى جاهليتهم : (١) يفرق المؤرخون فى دراستهم لتاريخ شبه الجزيرة العربية فى الجاهلية بين تاريخ العرب البائدة أو العاربة فيما يسميهم ابن خلدون وبعض المؤرخين الإسلاميين وذلك مثل أقوام عاد وثمود فى وسط الجزيرة ودولة الأنباط فى الشمال والعمالقة فى العراق والشام ، وهؤلاء هم الأقوام الذين عاشوا وانقرضوا قبل ظهور عرب اليمن فى جنوب شبه الجزيرة والعرب العدنانية فى الوسط والشمال ، وهم العرب الذين نشأت دولهم وقبائلهم واستمرت حتى ظهر بينها الإسلام . وعرب اليمن فى الجنوب يسمون بنى قحطان وأهم دولهم المعينية والسبأية والحميرية . ومعظم هذه الدول كانت تسودها فى أغلب الأحيان أنواع من الحكم الملكى بجانب أنواع أخرى من الحكم فنجد فى بعضها حكما قبلياً حيث يتحكم رئيس القبيلة فى أفرادها ، وفى بعضها حكما ملكياً استبدادياً أو معتدلا حسب الحال . ولا شك أن ما وصلنا من تاريخ الحكم فى هذه الدول محل نزاع كبير بين المؤرخين ، بل إن النزاع قد يمتد إلى وجود بعض الملوك أو أصل بعض هذه الدول أو القبائل وانتمائها إلى الأصل العربى . أما العرب العدنانية وهم سكان الحجاز ووسط شبه الجزيرة

وشمالها فينسبون إلى إسماعيل عليه السلام ، ويسمى المؤرخون عرب القحطانية وهم عرب اليمن وعرب العدنانية وهم عرب الحجاز باسم العرب الباقية ، أى العرب الذين عاشوا حتى ظهر الإسلام بينهم ، ويسمون كذلك باسم « العرب التابعة للعرب » . ويلاحظ أن خصوبة الأرض عند عرب الجنوب قد سهلت وصولهم إلى إنشاء حضارة كبيرة وممالك واسعة عاصرت الفراعنة والبابليين والأشوريين ، بينما نجد أن العدنانيين قد استمروا فى بداوتهم لعـــدم خصوبة أراضيهم ولذلك ظلت حياتهم بدوية قبلية حتى ظهور الإسلام . ولما كان الإسلام قد ظهر فى الحجاز وعند العدنانيين فى هذه البيئة الصحراوية التى كانت تسير على النظام القبلى رأينا أن نفصل القول بعض الشىء فى النظم السياسية التى كانت سائدة عند هذه القبائل التى شهدت مولد نبى الإسلام فى القرن السادس وظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى . فنى النظام القبلى نجد عند العرب كما هى الحال فى كل الشعوب الأخرى ، السلطة مركزة فى شخص رئيس القبيلة أو الأمير ، فالأمير هو القاضى والملك وصاحب بيت المال وقائد الجند وكان بيده التصرف فى كل شىء . أما عن طريقة تعيين الأمير فلم تكن ثمة قاعدة عامة عند جميع القبائل ولكن كانوا عادة يختارون الأمير من بين من هم أرجحهم عقلا وأكثرهم دهاء ، وإذا حدث أن تساوى المرشحون فى هذه النواحى نظروا إلى ميزات أخرى فاختاروا أكبرهم سناً أو أكثرهم ثروة وجاها . وكانت تحدث بين القبائل العربية محالفات فى الحروب ، وحينئذ كان يتولى الرئاسة من وقعت عليه القرعة ، ولكن فى أغلب الأحيان كان يختار الرئيس فى هذه الحالة أيضاً وفق ماله من ميزات عسكرية . ولقد كثرت

الحروب فى عصور الجاهلية بين القبائل العدنانية وقبائل كانت تغير عليها كالحرب التى وقعت بين قبائل معد العدنانية وقبائل مذحج القادمة من اليمن فى القرن الرابع الميلادى ، كما كانت تقوم الحرب بين القبائل العدنانية بعضها وبعض كالحروب التى حدثت بين قبيلة تميم وقبائل ربيعة ، بل كتلك التى حدثت بين قبائل ربيعة نفسها . تلك كانت حال القبائل البدوية ، ولكن إلى جانب ذلك نشأت مدن فى الحجاز كانت الحياة الاجتماعية والسياسية فيها مختلفة إلى حد كبير عن المعيشة البدوية وذلك كمدن مكة والطائف ويثرب (المدينة) وأهلها هم سكان الحضر . وكانت مكة من أشهر المدن العربية فى الجاهلية لأن العرب كانوا يذهبون إلى الكعبة لزيارتها كل عام ، لذلك صارت مركزاً تجارياً هاماً . ولذلك أصبح سدنة الكعبة (حجابها) من أهم الموظفين السياسيين لأن من توكل إليه السدانة إنما كان يتحكم فى الكعبة نفسها وروادها . وبعد أن كان سدنة الكعبة فى القرن الثانى الميلادى من بنى خزاعة اليمنى الأصل أخذتها قبيلة قريش فى القرن الخامس واستمرت سدانة الكعبة فى قريش حتى ظهور الإسلام . وسنبين نظام الحكم فى مكة قبل ظهور الإسلام لنتبين منه نظاماً من النظم السياسية فى حكم المدن فى الجاهلية . أنشأت قبيلة قريش فى مكة أماكن للطعام وأماكن للسقاية وعنى أهلها بتنظيم مكة لأنها مصدر رزقهم عن طريق ما يأتى إليها من الزوار والتجار ولذلك قسموا المناصب الرئيسية فى المدينة على بطونهم المختلفة وأهم هذه البطون هى هاشم وأمية ونوفل وأسد ... الخ ، ثم وكلوا إلى كل بطن وظيفة ، وأهم هذه الوظائف هى : ١ ـ السدانة وهى حجابة الكعبة ٢ ـ السقاية وصاحبها يتولى سقاء الحجاج وينشىء

حياضاً من الجلد للماء ينقل إليه الماء من الآبار ٣ ـ الرفادة وهى زاد تخرجه قريش فى كل موسم لأكل الفقراء ٤ ـ الندوة وهى دار بنيت بجانب الكعبة للشورى حيث كان يجتمع فيها كبار قريش للشورى فى كبريات الأمور ٥ ـ العقاب وهو علم قريش ، وكانوا يخرجونه وقت الحرب ويسلمونه إلى من يجمعون الرأى على تسليمه له وإلا سلم لواحد من البطن التى وضع فى حمايتها ٦ ـ القيادة وهى إمارة الركب وهو من يسير أمام الركب فى أسفار القتال أو التجارة ٧ ـ المشورة وصاحبها يستشار فى الأمور الهامة ، ولم تكن قريش تجمع على أمر إلا ويعرض عليه ٨ ـ الحكومة وهى الفصل بين الناس إذا اختلفوا وهى تشبه القضاء فى الإسلام أو التحكيم ٩ ـ الأيسار وهى الأزلام التى كانوا يلجأون اليها للاستخارة فى بعض الأمور . . الخ ، وكانت كل مهمة من هذه المهام من اختصاص بطن من بطون قريش يشرف عليها وتقوم بمراقبتها وتنفيذ القواعد الخاصة بها ، فمثلا السقاية كانت لبنى هاشم والرفادة فى بنى نوفل ثم فى بنى هاشم والعقاب لبنى أمية والندوة لبنى عبد الدار والقيادة لبنى أمية والمشورة لبنى أسد والأعنة (وهى تشبه سلاح الفرسان فى الجيوش الحديثة) تولتها بطون كثيرة وكذلك الحكومة . . . الخ وكانت هناك وظائف أخرى كالأموال المحجرة وهى تشبه الأوقاف فى الإسلام وكانت لبنى سهم ، ثم القبة وهى ما تشبه المهمات الحربية فى العصر الحديث . . . .

فنحن نرى من هذا أن نظام الحكم فى الحضر كان يختلف فى الجاهلية عن نظام الحكم عند أهل البدو . فقد كان رئيس القبيلة ذا سلطة واسعة حيث

كان له حق الحياة والموت على أفراد قبيلته ، وليس نظام العرب هنا بدعا ، إذ نجد أن نظام الحكم لديهم فى عصورهم القبلية لا يختلف عن نظام أى شعب من الشعوب فى مراحل تطوره القبلية . أما فى الحضر فكان السلطان موزعا بين بطون القبيلة التى تتولى شئون الرئاسة أو الحكم وقد كانت الرئاسة فى مكة للقبيلة التى تقوم بسدانة الكعبة . ولقد كان العرب العدنانيون (عرب الحجاز) متنابذين ، لذلك كان يقع بين القبائل المختلفة التنافس . وهذا يذكرنا بما كان يحدث بين المدن اليونانية القديمة كأثينا واسبرطه من معارك رهيبة وإن كان النزاع بين القبائل العربية فى الجاهلية لم يبلغ مبلغ ما كان يحدث من نزاع بين المدن اليونانية . أما عن القضاء فى الجاهلية فهو كما هى الحال فى جميع المجتمعات البدائية والبدوية يعتمد على عقلاء القبيلة ووجهائها . وكان لكل قبيلة قاض من بين أبنائها ، وقد كان هذا القاضى هو الحاكم نفسه فى الغالب ؛ لأن القضاء كان يعد جزءاً لا يتجزأ من واجبات رئيس القبيلة . وأشهر القضاة قبل الإسلام حاجب ابن زرارة من قبيلة تميم وغيلان بن مسلمة من ثقيف وهاشم بن عبد مناف وعبد المطلب بن هاشم وأبو طالب بن عبد المطلب من قريش . . الخ .

٢ - المبادىء العامة للسياسة الإسلامية :(٢) بعد الإسلام لابد لنا من الكلام عن المبادىء السياسية الإسلامية عامة ، ثم نتحدث بعد ذلك فى من التفصيل عن تطبيق هذه المبادىء فى الحياة السياسية ، وما أدت إليه من مسائل ونظريات . فهناك ثلاثة مبادىء تكون أساس النظريات السياسية فالإسلام : أولا قد نظر الإسلام للناس جميعا على أنهم سواسية ، وثمة

شواهد لا حصر لها على هذه الحقيقة . قال تعالى « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وقال النبي عليه الصلاة والسلام فى خطبة الوداع التى وضع فيها كثيراً من المبادىء الإسلامية التى سار عليها الفقهاء والمشرعون الإسلاميون « أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب ؛ أكرمكم عند الله أتقاكم . وليس لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى » . ويقول عمر فى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى واضعا أسس العدالة فى الإسلام : « واس بين الناس فى وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » ، ويقول فى وصيته إلى سعد بن أبى وقاص « إن الله ليس بينه وبين أحد نسب إلا طاعته ، فالناس شريفهم ووضيعهم فى ذات الله سواء » . فالمسلمون إذن ينظرون إلى الناس جميعا على أنهم سواسية لا فرق بينهم إلا فيما تكونه أعمالهم وأخلاقهم لهم من مكانة ومركز فى السلم الاجتماعى . والتقاليد الإسلامية والتاريخ الإسلامى ملىء بالقصص والحوادث التى تدل بما لا يدع مجالا للشك على أن الإسلام كان يسوى أولا بين المسلمين فيما بينهم وبين بعض ، وبين المسلمين وغير المسلمين ، إذ يخضع الجميع فى صلاتهم بعضهم ببعض وفى علاقاتهم بالدولة الإسلامية للقانون ، لا فرق فى ذلك بين أبيض وأسود أو بين أمير وحقير . ولئن كان الإسلام قد أباح بالرغم من هذه المبادىء نظام الرق ، فإنه قد أقره على كره منه ، حيث كان الرق يكون الركن الأهم من النظام الاقتصادى للعالم فى تلك الفترة ، وهو

إذ أقره لهذا السبب إنما أقره فى صورة ضعيفة فقفل معظم الأبواب التى كان يأتى منها الاسترقاق وأكثر من مناسبات العتق والتحرير، مؤملا أن يتخلص المجتمع الإنسانى بالتدريج من نظام الرق. وإلى جانب المساواة نجد المبدأ الثانى وهو أن الإسلام قد جعل الشورى أساس الحكم حتى لا يستأثر بالسلطة شخص واحد قد يصيب وقد يخطىء ، وفى هذا يقول الله تعالى للنبى « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » . وكان المسلمون يطبقون هذا المبدأ فكان الخليفة إذا أراد القيام بتغيير ذي بال يلجأ إلى أهل المنطقة التى سيحدث فيها التغيير لاستشارتهم، وذلك فى حالة ما إذا أراد سن تشريع لم يوضع له قواعد من قبل . ولذلك فقد كان الخلفاء الراشدون يذكرون المسلمين دائما بأنهم على استعداد لسماع أى نقد أو شكوى أو مشورة . يقول أبو بكر بعد أن بويع بالخلافة من جمهور المسلمين « فإن رأيتمونى على حق فأعينونى وأن رأيتمونى على باطل فسددونى . أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم » . ويقول عمر « فان استقمت فتابعونى ، وإن زغت فقومونى » . ويقول عثمان « إنى أتوب وأنزع ولا أعود لشىء عابه المسلمون ؛ فاذا نزلت من منبرى فليأتنى أشرافكم فليرونى رأيهم ، فوالله لئن ردنى الحق عبداً لأذلن ذل العبيد » . ولم يتخل المسلمون عن تطبيق هذين المبدأين لاسيما عند الرعيل الأول من المسلمين، إذ كانوا يتمسكون بهما أشد التمسك ، فكانوا يعاملون الناس بالمساواة لا فرق فى ذلك بين مسلم وغير مسلم . إذ مادام هذا الأخير قد دفع ما عليه من جزية فله كل حقوق المسلم . ويدل على ذلك ما كان يرسله النبى وخلفاؤه من بعده من رسائل إلى الحكام يدعونهم فيها إلى الإســـلام

ويخيرونهم فيها بين الإسلام والجزية ، وفى هذا يقوم عبادة بن الصامت للمقوقس حاكم مصر وسائر القبط « وإن أبيتم إلا الجزية فأدوها إلينا عن يد وأنتم صاغرون.وإن نعاملكم بما نرضى به نحن وأنتم فى كل عام أبداً ما بقينا وبقيتم،ونقاتل عنكم من ناوأكم وتعرض لكم فى شىء من أرضكم ودمائكم وأموالكم . ونقوم بذلك عنكم إن كنتم فى ذمتنا وكان لكم به عهد علينا . . . » . كما يدل على ذلك قصة ابن عمرو بن العاص عند ما أهان أحد الأقباط ، الذى ذهب وشكاه إلى عمر . فاستدعى عمر عمرواً وابنه ثم أعطى للقبطى سوطا وأمره أن يضرب به ابن عمرو فضربه ، وقال عمر معلقا على الحادث « ياعمرو ! منذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحراراً » . ولقد ظهرت هذه المساواة فى احترام المسلمين للديانات الأخرى ، ففى وصية أبى بكر لأسامة بن زيد يوم خروجه إلى الشام نقرأ « لا تخونوا ولا تغدروا ولا تقتلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا كبيراً ولا تعقروا نخلا أو تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لله . وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له » . وهذه الوصية قد اعتبرت فيما بعد أساسا لآداب الحروب وقواعدها فى الإسلام بجانب ما ورد فى القرآن والسنة النبوية . أما المبدأ الثالث فهو أن تسير الدولة الإسلامية وفق القانون والقواعد الإسلامية المبينة فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية الشريفة ، وفى الحالات التى لا ينص عليها صراحة فى هذين المصدرين يعين القانون أو القاعدة وفق ما يجمع عليه أهل الرأى من المسلمين إذ يترسمون روح الدين أو يقيسون الأمور

بنظائرها وأشباهها . . ذلك أن الأسلام إنما جاء ليكون دينا عاما يطبق فى كل زمان ومكان ، ولذلك كان لا بد من عنصر المرونة ، وعنصر المرونة هو الاجتهاد فى تفسير النصوص وفى قياس النظائر والأشباه ثم فى تطبيق روح الدين ومبادئه العامة على الحالات الخاصة مع ملاحظة اختلاف الظروف ، وأصل ذلك ماجاء فى الحديث النبوى الشهير أن رسول الله لما بعث معاذ بن جبل ليقضى بين الناس فى اليمن سأله « بم تحكم ؟ قال بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد رأيى » .

٣ — <u>ضرورة الحكومة أو الإمامة أو الخلافة</u> : لقد اختلف المفكرون الإسلاميون فى ضرورة وجود الحكومة . هل من الضرورى أن يعين إمام أو خليفة للمسلمين بطريقة ما ؟ ألا يمكن أن تقوم الحياة الاجتماعية بلا إمام أو خليفة أو حكومة ؟ لا شك أن معظم المفكرين الإسلاميين قد ذهبوا إلى أن الإمامة أو الخلافة ضرورية وأن وجودها واجب من الواجبات الأساسية للنظام الإسلامى ، ولكن مع ذلك نجد قلة ذهبت إلى أن وجود الحكومة كقوة آمرة فى المجتمع ليست واجبة بل جائزة . وفى هذا يقول ابن خلدون « وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجود المنصب (أى منصب الإمام) راسا لا بالعقل ولا بالشرع ، منهم بعض المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم . والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع . فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبته » وعلى ذلك فى نظر هذه القلة القائلة بجواز الإمامة لو كف الناس «عن التظلم لاستغنوا عن الإمام » .

وبعض المفكرين يقول بجواز الإمامة فى حالة الفتنة والخلاف بين الناس ، أما فى العصور التى تسود فيها السكينة والاطمئنان فإن الإمامة تكون واجبة لإجماع الناس عليها ؛ فالأمة « إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت وقتلت الإمام لم يجب حينئذ على أهل الحق منهم إقامة إمام » . ويجب ألا نفهم من مذهب القائلين بعدم وجوب الإمامة أنهم ينتمون إلى الفوضويين أو الذين لا يرون فى وجود الدولة ضرورة أو الـ anarchists لأن الفوضويين لا يريدون فقط عدم الخضوع لأى سلطان، بل يرفضون كذلك الرضوخ لأية قاعدة أو نظام من نظم الحكم ، داعين إلى أن يضع كل إنسان القاعدة التى يريد السير عليها وأن ينظم أموره بنفسه فى غير ما حاجة إلى حاكم أو قانون . ولكن القائلين بجواز الإمامة متفقون على ضرورة السير وفق قواعد الشريعة الإسلامية ولكنهم فقط يرون فى وجود الإمام أو الحاكم أمرا جائزاً لا واجباً . ويسمى المسلمون رئيس الدولة باسم الخليفة أو الإمام أو أمير المؤمنين وكلها تؤدى نفس المعنى وتطلق على شخص واحد . وقد اختلف المفكرون فى لفظ خليفة وهل رئيس الدولة خليفة الله أو خليفة رسول الله ولكل مفكراً رأيه وبراهينه فى ذلك . ويقال إن أبا بكر غضب لما أطلقوا عليه اسم خليفة الله وقال إنه خليفة رسول الله لا خليفة الله . وحجة القائلين بهذا الرأى مع أبى بكر أن الله خالد أزلى أبدى بينما الإنسان فان فكيف يخلف الفانى الباقى الأزلى . أما حجة القائلين بأن الخليفة خليفة الله فيعتمدون على قوله تعالى « إنى جاعل فى الأرض خليفة » وقوله « وجعلكم خلائف فى الأرض » .

وأما لفظ «أمام» فإن ابن خلدون يذهب إلى أنه يطلق على الخليفة تشبيها له بإمام الصلاة فى اتباعه والاقتداء به . أما لفظ الأمير فكان يطلق على قواد البعوث ، وأول خليفة اطلق عليه كان عمر ابن الخطاب الذى استحسنه ؛ حيث كان النبى فيما يروى ابن خلدون يسمى من بعض الناس فى الجاهلية أمير مكة وأمير الحجاز . وبعد أن استحسن عمر هذا اللقب واستصوبه الناس صار لقباً للخلفاء . والسواد الأعظم من المفكرين الإسلاميين قد قالوا بضرورة الإمامة كما ذكرنا ولكل مفكر براهينه ويقول فى هذا المعنى على بن حبيب البصرى البغدادى « فقالت طائفة وجبت (الأمامة) بالعقل لما فى طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم فى التنازع والتخاصم . ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين وقد قال الأفوه الأودى وهو شاعر جاهلى :

لا يصلح الناس فوضى لاسراة لهم ولا سراه إذا جهالهم سادوا

وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية .. جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه فى الدين ، قال الله عز وجل (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمرون علينا . وروى هشام . . . أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (سيليكم بعدى ولاة فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم وإن ساءوا فلكم وعليهم»(٣) .

وقد قال ابن خلدون أيضا بضرورة الإمامة . ذلك إذن ملخص الأسس التى يرى عليها الاسلاميون ضرورة وجود الإمامة أو الخلافة . ولكن هل كل شخص قادر على أن يكون إماما ؟ هذا هذا ما سنبحثه فى الفصل التالى.

الفصل الثانى

الإمامة والنظام الإسلامى

١ – شروط الإمام: (١) اختلف العلماء اختلافات شكلية فى الشروط الواجب توافرها فى شخص من يبايع إماما ، فابن خلدون يلخصها فى أربعة شروط : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل . واشتراط العلم لأن الإمام يكون منفذاً لأحكام الله تعالى ولا بد والحال هذه من أن يكون على دراية تامة بها . أما العدالة فهى واجبة لأن الإمام يعد مثالا لغيره ، كما أنه هو نفسه قد يقوم بالقضاء . أما الكفاية فمعناها أن يكون جريئاً فى الحق وفى إقامة الحدود واقتحام الحروب ، بصيراً بهذه الأمور قادراً على إقناع الناس بضرورة الدفاع عن أنفسهم ، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء ، قويا على معاناة السياسة. قادراً على حماية الدين والدفاع عن دولته، وتدبير المصالح . أما سلامة الحواس والأعضاء فيقصد منها سلامتها من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء فى العمل كفقد اليدين والرجلين . وللعلماء فى كل شرط من هذه الشروط أقوال وتفصيلات . أما البصرى البغدادى فيلخص هذه الشروط فى ستة وهى العدالة والعلم وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض ، والشرط الخامس الرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة

والنجدة المؤدية إلى حماية الدولة من الأعداء . وبالمقارنة البسيطة يتضح أنه لا خلاف بين العلماء على تحديد الشروط ، فما ذكره ابن خلدون يطابق ما ذكره البغدادى . وهناك شرط أخير كان محل خلاف شديد بين العلماء وهو شرط القرشية: هل من الضرورى أن يكون الإمام من قريش فى الدولة الإسلامية ؟ لقد أثير هذا الموضوع يوم السقيفة أى يوم أن بايع المسلمون أبا بكر خليفة عليهم ، إذ أراد الأنصار مبايعة سعد بن عبادة فاحتج القرشيون بأن ثمة دلائل كثيرة تدل على أن النبى كان يرى أن الخلافة لابد أن تكون من قريش ، وأجمع المسلمون يوم السقيفة على كل حال على هذا الشرط ، وظل قائماً طيلة مدد حكم الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ، حتى أن الضعف لما استبد بالدولة العباسية واستقل بعض عمالها عن بغداد لم يجرؤوا على تسمية أنفسهم بالخلفاء بل اكتفوا بلفظ سلطان وذلك مثل دول السلاجقة والغزنويين والأيوبيين . ولقد انكسر هذا الشرط لأول مرة عند ماتولى الخلافة السلطان سليم الفاتح العثمانى سنة ٩٢٢ هجرية أو فى القرن السادس عشر الميلادى . ويقول ابن خلدون إن اشتراط القرشية ليس مقصوداً به أهل قريش بالذات ولكن يقصد به العصبية ، أى يجب أن يكون الإمام من « قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» أى يشترط أن يكون رجلا له من قوة التأثير ما يجعل الناس يلتفون حوله ويثقون به . وهذا الشرط ليس بدعا فى تاريخ الدراسات السياسية فإن جميع المفكرين المحدثين يجمعون على وجوب توفر عدة شروط مماثلة فى الزعيم أو القائد السياسى الناجح . ومن الأدلة التى يسوقها القائلون مع

ابن خلدون بأن شرط القرشية ليس ضرورياً قول النبي : اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة ، وإن كان كثير من العلماء يرى أن هذا الحديث إنما قصد به التمثيل والمجاز وليس الحقيقة. ولكن كثيراً من علماء المسلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى أسقطوا شرط القرشية عند ما أدركوا سقوط عصبية قريش ونشأة الدويلات الإسلامية المستقلة عن عاصمة الخلافة ، لذلك نرى مع ابن خلدون يرد شرط القرشية إلى شرط الكفاية فهو متشعب منه . تلك هى شروط الإمامة أو الشروط الواجب توفرها فيمن يرشح إماماً أو خليفه للمسلمين . وإلى جانب هذه الشروط هناك شروط مفروض ألا بد من توافرها فى الإمام حيث تشترط فى وظائف أقل من الإمامة وهى أن يكون مسلماً حراً لا رقيقا بالغا ذكراً مسلما .

٢ - البيعة : (٢) فإذا تحققت هذه الشروط فى شخص ، كان مرشحاً لأن يبايع على أن يكون خليفة أو إمام الدولة الإسلامية . ويعرف ابن خلدون البيعة بأنها « العهد على الطاعة ، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعة فى شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه من به الأمر . . » فالبيعة عبارة عن عقد سياسى اجتماعى بين جمهور الأمة الإسلامية وبين شخص مرشح للولاية عليها وفى هذا العقد يتعهد جمهور المسلمين بالطاعة للإمام فى الحدود التى شرعها الله ، ويتعهد هو أيضاً بأن يتفانى فى خدمة الإسلام والمسلمين للوصول إلى تحقيق الأغراض الدينية والدنيوية التى حددها الدين الإسلامى الحنيف ، ويقول فى ذلك ابن خلدون « إن الخلافة هى حمل الكافة على مقتضى

النظر الشرعي فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا .. »
وسميت بيعة من الفعل باع ، إذ عقد البيعة يشبه عقد البيع والشراء الذى هو أتم أنواع العقود . وكانت البيعة تتم برضا الطرفين كأى عقد من العقود ولذلك كان التصافح بالأيدى بين الإمام المبايع والأفراد الذين بايعوه رمز الرضا والتسليم وتأكيداً للعقد . ولقد أتى اسم البيعة وما تتضمنه ، من بيعة الرضوان يوم الحديبية تحت شجرة السمرة حيث بايع نحو ألف وخمسمائة رجل النبي عليه السلام على النصرة وألا يفروا حتى النصر ولذلك قال الله فيهم الله تعالى « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم . فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجراً عظيما » ، وقال تعالى أيضاً عن نفس المناسبة « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما فى قلوبهم . . »
فالمبايعة إذن عقد ذو طرفين يتم عن رضا بينهما ويحمل التزامات سياسية واجتماعية بين كلا الطرفين بمجرد عقده ، ولذلك كانت المبايعة كأى عقد آخر مستلزمة شروطاً لصحتها . ومن أهم هذه الشروط أن يكون المطلوب له البيعة محققاً شروط الإمامة ، ثم لا بد من أن يبايعه جمهور المسلمين أو من ينوبون عنهم . ولما كان من المتعذر أخذ رأى كل جمهور المسلمين لذلك لجىء إلى طريقة الأنابة أو التمثيل أى أن ينوب عن الأمة فى اختيار الخليفة أو مبايعته عدة أفراد نائبين فى ذلك عن الأمة ، ويسمى البغدادى هؤلاء الأفراد « أهل العقد والحل » لأنهم يقومون نيابة عن الأمة

باختيار الخليفة أو مبايعته . ولقد اختلف العلماء فى عدد أفراد « أهل العقد والحل » ، فذهب بعضهم إلى أن هذه الهيئة لا بد أن تشتمل على أهل الحل والعقد من كل بلد ، وبعضهم الآخر جعل الحد الأدنى لعدد أفراد هذه الهيئة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم بموافقة الأربعة ، وهذا رأى أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة . أما أهل الكوفة فيذهبون إلى أن البيعة تنعقد بثلاثة أشخاص يقوم أحدهم بعقدها برضا الاثنين كعقد الزواج يعقد بولى وشاهدين . وذهب بعضهم أخيراً إلى أنها تنعقد بواحد . والمهم من هذا هو أن عقد البيعة يبرم بين الإمام وبين هيئة نائبة عن جمهور المسلمين ، وهذه الهيئة يتم تكوينها حسب الظروف والأحوال . ولكن ليس كل فرد بصالح لأن يكون من بين أعضاء هيئه « العقد والحل » ، فالبغدادى يضع شروطاً ثلاثة لابد من توفرها فى أعضاء هذه الهيئة التى يسميها مرة « أهل العقد والحل » ومرة أخرى «أهل الاختيار» وأحد هذه الشروط « العدالة الجامعة لشروطها » حتى يعدل بين المرشحين لمنصب الإمامة ، والثانى أن يكون على قسط من المعرفة يمكنه من التمييز بين المرشحين حتى يستطيع أن يعرف من هو أجدر منهم بالإمامة وفق الشروط الموضوعة ، والشرط الثالث أن يكون من ذوى الرأى والحكمة الذين لهم دراية بتدبير المصالح . ولقد اشترط بعضهم أن يكون المرشح من بلد الإمام ولكن لكل فرد الحق مبدئيا فى أن يكون من بين أفراد هذه الهيئة ، غير أن العادة كانت قد جرت أن يختار أفرادها من البلد الذى به الإمام لأن أفراد هذا البلد كانوا أسرع من غيرهم بمعرفة خبر وفاة الإمام الراحل ومبايعة الإمام الجديد. فالبيعة

الصحيحة هى التى تقوم بها هيئة صحيحة تمثل الأمة الإسلامية وفق الشروط السابقة . وإلى جانب ذلك يشترط فى البيعة الصحيحة أن يرضى الإمام الذى بويع بها فإذا رفضها لم تنعقد البيعة . ويذكر البغدادى أوجه التفضيل بين المرشحين لمنصب الإمامة فيقول « فلو تكافأ فى شروط الإمامة اثنان قدم لها اختيار أسنهما . . . ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعى فى الاختيار ما يوحيه حكم الوقت ، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق ، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق . فإن وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها فقد قال بعض الفقهاء يكون قدحا لمنعهما منها . . . وقالت طائفة يقرع بينهما ويقدم من قرع منهما . وقال آخرون بل يكون أهل الاختيار بالخيار فى بيعة أيهما شاءوا من غير قرعة » . وبالرغم من هذه الآراء فإن معظم العلماء متفقون على أن لهيئة العقد والحل أو الاختيار الحرية التامة فى التفضيل وفق المبادىء الموجودة . وغنى عن البيان أن الفقهاء المسلمين فى هذا إنما سلكوا ما سيسلكه المحدثون الذين يولون الآن حكومات عسكرية أيام الحرب ومدنية أيام السلم على مقتضى الأحوال . ولكن ماذا إذا عقدت الإمامة لإمامين فى بلدين مختلفين من بلدان الأمة الإسلامية؟ الإجماع منعقد على أن ذلك لا يجوز ، حيث لا يمكن أن يكون لبلد أكثر من إمام واحد وكل ما هنالك من خلاف بين العلماء المسلمين فى هذا الصدد هو فى تصفية الموقف بحيث لا يبقى إلا إمام واحد ، فبعضهم يرى أن الإمام المبايع أولا هو ذو البيعة الصحيحة

وبعضهم يرى إجراء القرعة وفريق ثالث يرى صحة البيعة للإمام المبايع في بلد الإمام الراحل . واختلفوا في صحة مبايعة الإمام لخليفة له من غير أبنائه أو أبيه كما حدث عند ما عهد أبو بكر للخلافة إلى عمر من بعده ، أو كما حدث عند ما عين عمر ستة اشترط أن تعقد الإمامة لأحدهم برضا الباقين فحدد بذلك هيئة الاختيار كما حدد الأشخاص المرشحين للإمامة . وهناك شبه إجماع بين العلماء على صحة مبايعة الإمام الخليفة له من غير أبنائه أو أبيه على شرط أن يرضى أهل الاختيار عن هذه البيعة بشكل صريح أو مضمر ، لأن أهل الاختيار يمثلون الأمة . ولكن ما ذا إذا عهد الإمام بالإمامة لابن له من بعده، أى جعل الإمامة أشبه شيء بالوراثة أو بالملكية ؟ مع اختلاف العلماء على صحة هذا الإجراء تذهب الغالبية إلى أنه لا يجوز للإمام أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلا لها فيصح منه حينئذ عقد البيعة له . ولذلك نجد ابن خلدون يعقد فصلا طويلا في « انقلاب الخلافة إلى الملك » وفصلا آخر في ولاية العهد، يرجع فيه تحول الخلافة إلى ملك في العصرين الأموى والعباسى ، أى أن الخليفة كان يبايع ابنه في حياته فأصبحت الخلافة أشبه شيء بالنظام الملكى الوراثى ، نقول يرجع فيه هذا التحول إلى ضعف الوازع الدينى وقوة وازع العصبية والسلطان . فالبيعة المثالية إذن هى بيعة المسلمين بعد النبي لأبى بكر لأن النبي قد ترك الأمور عن قصد حتى يختار المسلمون الخليفة بكل حرية ، فاجتمع المسلمون في سقيفة الأنصار وبايعوا أبا بكر ، أما بيعتا عمر وعثمان من بعده فهما بيعتان صحيحتان لأن أهل الاختيار قد وافقوا

ضمناً عليهما. وكانت بيعة على مثالية وإن كانت قد أدت إلى الفتنة المعروفة بين المسلمين. أما الخلافة ابتداء من يزيد بن معاوية فأصبحت وراثية وأراد عمر ابن عبد العزيز عند الأمويين والمأمون عند العباسيين أن أن يرجعا بالبيعة إلى ما كانت عليه الحال أيام الخلفاء الراشدين أى بإلغاء مبدأ الوراثة ولكنهما لم يفلحا، وبذلك كانت الخلافة بعيدة عن المثالية التى ينشدها الإسلام، وتحولت فيما يرى كثير من المفكرين الإسلاميين عن القصد منها وبذلك فهى فى تلكم العصور لا تعبر عن الروح الإسلامى الأصيل. ويتعلق بالبيعة اليمين التى كان يؤديها المبايع، وقد اختلف نص اليمين من عصر لآخر، ولكن جوهرها واحد وهو تبادل العهود بين الخليفة ومواطنيه بالسير على مقتضى الكتاب والسنة.

٣ ــ الالتزامات المتبادلة الناشئة عن عقد البيعة: (٣) متى تمت البيعة نشأت عنها التزامات متبادلة بين الحاكم ومواطنيه. فالحاكم الإسلامى يجب أن يحافظ على سلامة دولته فى كل شأن من شئونها الدينية والدنيوية، فالإسلام لا يعرف تلك التفرقة التى أقامها المفكرون المسيحيون بين شئون الدين وشئون الدولة، فهو دين ودولة. والحاكم ملزم بالدفاع عن الدين ضد الهراطقة والمتزندقين، والدفاع عن الدولة وتنسيق هذا الدفاع وتثقيف أفراد الأمة ومراعاة أبواب التعامل الاجتماعى الإسلامى كتطبيق مبدأ الزكاة وتنسيق الإحسان الحر، والضرب على أيدى العابثين بالأمن وإقامة الحدود بين الناس أو تنظيم القضاء وتطبيق القانون الإسلامى نصاً ومعنى. ويستطيع الامام الاسلامى فى سبيل الاضطلاع بهذه المهام أن يعين أمراء أو ولاة على الولايات

الإسلامية وكانت الإمارة على نوعين: إمارة عامة وهى أن يتولى الأمير إدارة الإقليم فى شتى نواحيه الاجتماعية والسياسية ، أما الإمارة الخاصة فهى مقصورة على تدبير الجيش وسياسة الرعية والدفاع . أما الخراج وسياسة القضاء فليس له ان يتعرض لها إذ يعين الخليفة من يقومون بها . والامارة العامة على نوعين إمارة استكفاء وتفويض وهى ما كان الامام يعقدها لمن يختاره من رجاله فيفوض إليه إمارة الاقليم فى كل أموره ، ثم إمارة الاستيلاء وهى التى كان يعقدها الامام اضطراراً لأمير استولى على شئون الاقليم بالقوة . وفى هذا النوع يوافق الامام الأمير أو الوالى على كل ما يقوم به ، على شرط أن يظل الأمير مخلصا للإمامة منفذاً لأحكام الدين محافظاً على وحدة الصفوف الإسلامية . . . الخ .

واستحدث العباسيون نظام الوزارة وإن كان النظام دون الاسم قديماً فى الدولة الإسلامية ، لأننا إذا فهمنا من الوزارة استعانة رئيس الدولة بمعاونين فإن هذا النظام يرجع إلى النبى نفسه حيث كان يستعين بأصحابه فى القيام بمهام يكلها إليهم . ولكن اسم الوزير لم يعرف إلا فى العصر العباسى ، وكانت الوزارة كالإمارة على نوعين : وزارة تفويض وهى أن يستوزر الخليفة رجلا يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده ويقوم مقامه بكل شيء تقريباً ما عدا بعض الأمور الهامة كولاية العهد ، مثلا ومن وزراء التفويض آل برمك فى الدولة العباسية . والنوع الثانى وزارة تنفيذ ، وهى التى يكون فيها الوزير وساطة بين الإمام ومواطنيه فينفذ ما يأمر به الإمام ويعرض على الإمام كل حدث من أحداث الدولة ليتخذ الإمام فيه قراراً يتولى هو تنفيذه . وجرت العادة

ألا يكون ثمة إلا وزير تفويض واحد ، بينما كان الإمام يستوزر أكثر من واحد من وزراء التنفيذ . تلك هي أهم التزامات الإمام ولكن نرى قبل أن ننتقل لالتزامات الأفراد قبله أن نذكر قول البغدادي في ما يلزم الإمام من الأمور العامة وهي في رأيه عشرة أشياء : « أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة . . . ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل . والثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين . . . والثالث حماية البيضة (حفظ الأمن) . . . لينصرف الناس في المعايش وينتشروا آمنين . . . والرابع إقامة الحدود . . . والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة . . . والسادس جهاد من عاند الإسلام . . . والسابع جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً . . . والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير إسراف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير ، والتاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة ، والعاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الله . . . »

وإذا قام الإمام بكل ما سبق من حقوق الأمة الإسلامية عليه ، فقد أدى حق الله ووجب له على الناس حقان : الأول الطاعة والثاني النصرة . وكانت العادة أن أهل الاختيار إذا بايعوا شخصاً على الإمامة بايعه بعد ذلك كبار الدولة ثم أصحاب المناصب . ومتى تمت البيعة كانوا

فى الدولة العباسية يعرضون على الخليفة ألقاباً يختار أحدها كالأمين والمأمون والرشيد والمعتصم بالله ... الخ . وكانت تقام محافل ومواكب وكان من مستلزماتها لبس البردة وذكر اسمه فى خطبة الجمعة . . . والمهم هو اليمين التى كان الأفراد يؤدونها لمعاهدة الخليفة على الطاعة وهى يمين كانت تتغير صيغتها على مر الأزمنة حتى بلغت عدة صفحات فى بعض العصور وكانت بضمير المتحدث (أنا) فأصبحت بضمير المخاطب. وسنقتطف عدة فقرات لها دلالتها من يمين البيعة التى كان يستخدمها بعض الأئمة العباسيين : « تبايع عبد الله الإمام أمير المؤمنين بيعة طوع وإيثار ورضى واختيار واعتقاد وإضمار وإعلان وإسرار وإخلاص من طويتك وصدق نيتك . . . طائعاً غير مكره ومنقاداً غير مجبر . . وعالماً بما فيها وفى توكيدها من صلاح الكافة واجتماع كلمة العامة والخاصة ولم الشعث . . . وسكون الدهماء . . . وقمع الأعداء - على أن فلاناً عبد الله وخليفته المفترض عليك طاعته ، الواجب على الأمة إمامته وولايته ، اللازم لهم القيام بحقه ... لا تشك فيه ولا ترتاب به ولا تداهن بأمره وأنك ولى أوليائه . . . متمسك فى بيعته بوفاء العهود وذمة العقد . . . حتى تلقى الله موفياً بها . . . » . ولكن ما ذا إذا أخل الإمام بشروط البيعة أو بالعقد المبرم بينه وبين أهل الاختيار باسم جمهور المسلمين ؟ يقول البغدادى إن هناك شيئين يؤديان إلى عدم استدامة الإمامة : الأول « جرح فى عدالته » ، وهو يعنى الفسق ومتابعة الهوى والشهوة وارتكاب المحظورات وذلك كله يفسخ العقد ويمنع الخليفة من الاستمرار فى منصبه . حتى أن بعض العلماء وجد فى مجرد الشبهة ما يلوث

الإمام ويجعله غير أهل للاستمرار فى النهوض بمنصبه . والثانى « نقص فى بدنه »، وهذا يتوقف على نوع النقص الطارىء، فإصابته بالجنون إصابة لا يبرأ منها تؤدى إلى فسخ العقد بخلاف فقدانه مثلا لعضو من أعضاء جسمه وإن كان فى فقدان الأعضاء الجسمية آراء لا حصر لها فى هذا المجال . ومن ذلك نقص التصرف فى حالة ما إذا وقع الإمام تحت تأثير حاشيته وأصبح ألعوبة فى أيديهم وهنا يجيز بعض العلماء خلعه ، وبعضهم يجيز خلعه فى حالة ما إذا كانت تصرفات الحاشية الصادرة باسمه لا تتفق مع الشرع . وخلاصه الكلام فى هذا الموضوع أن الإمام ملزم بالسير على نسق معين وفق شروط بايعه عليها المسلمون ، فإذا هو خرج على ذلك فإنه لا يستطيع الاستمرار فى الولاية . ولذلك فنحن نرفض التسليم بما ورد فى بعض المؤلفات التى تنعت الخلافة بأنها من قبيل السلطة المطلقة . حقاً ربما لم يحدث فى التاريخ أن أبطلت إمامة إمام لخروجه على شروط البيعة ، ولكن من حيث المبدأ الاسلامى ومن حيث قواعد الشريعة الاسلامية يحق شرعا لجمهور المسلمين فى الدول الاسلامية الخروج على طاعة الإمام إذا جانبه الصواب فى سياسته وخرج عن الشروط . وقد سبق أن ذكرنا كيف أن أبا بكر وعمر وعثمان فى مناسبات مختلفة قد عبروا صراحة عن أن الطاعة واجبة لهم طالما ساروا على القواعد الاسلامية فاذا ما حادوا عنها فإن الطاعة غير واجبة لهم . بل إن بعض الفقهاء ليذهب إلى أن الإمام إذا أبطلت إمامته بسبب خروجه على العقد لم يجز له العودة إليه بعقد بيعة جديد وبعضهم أجاز هذا فى بعض الأحوال كالمرض مثلا . تلك هى نظم الحكم

الإسلامية ، مبايعة لحاكم مختار عن طريق هيئة تنوب عن الأمة الإسلامية ، وطريقة تكوين هذه الهيئة متروكة لظروف المجتمع وما يكتنفه من عوامل . ولكن هذا الحاكم لن يسير على قانون يضعه الشعب ، بل هو مكلف بالسير على القانون الإسلامى والمحافظة على هذا القانون الذى هو من عند الله ؛ ولكن ليس معنى أن مصدر القانون هو الدين وليس الشعب أن القانون الاسلامى متباعد عن الشعب لأن الشعب ممثلا فى جمهور العلماء والفقهاء يفسر هذا القانون ويطبق كلياته على الأحوال الخاصة ، وهو بهذا إنما قد يفهم منه أمورا كثيرة ربما لم يفكر فيها مسلمو الأجيال السابقة بسبب اختلاف الظروف الاجتماعية التى كانت تحيط بمجتمعاتهم عن الظروف المحيطة بنا. فنصوص القرآن الكريم مثلا هى هى لم تتبدل ولن تتبدل ولكن قد يضيق تفسيرها ويتسع حسب الظروف المحيطة بالمجتمع ، فالظروف قد تجعل لآية من الآيات أو نصاً من النصوص معنى كان خافياً . وتلك مهمة الفقهاء فى استخلاص معانى النصوص وموقف الدين فى كل ظرف مستحدث . فليس إذن القانون الإسلامى ببعيد عن الأفراد أو عن الشعب فهم يفسرونه ويستخلصون منه الأحكام مترسمين فى ذلك روحه ونصوصه أولا ثم مصلحة الفرد والجماعة ثانياً . وهذا هو المعنى الذى يقصده من يتكلم عن الديمقراطية الإسلامية .

٤ — الأحزاب الإسلامية:(٤)وإذا كان ما ذكرنا يبين إجمالا فكرة الإسلاميين عن الدولة والأمامة وحقوق الدولة والإمام والتزاماتهما وكذلك حقوق الأفراد والتزاماتهم ، فإن الفكر السياسى الإسلامى منذ

الرعيل الأول من المسلمين قد نما وتطور وأزهر ، إذ حدثت خلافات فقهية وفلسفية عميقة بين الاسلاميين على شروط الامامة أدت إلى ظهور أحزاب سياسية ، لكل حزب آراء يدافع عنها بأدلة نقلية وعقلية وذلك مثل الخوارج والشيعة والزبيريين والمرجئة والمعتزلة ، وكثير من هذه الأحزاب قد انقسم إلى طوائف . ولا شك أن الفكر السياسى قد تعقد فى الدولة الاسلامية ولا سيما أثناء العصر الأموى الذى امتد من سنة ٦٦١ (٤١ هجرية). حتى سنة ٧٥٠ (١٣٢ هجرية) والعصر العباسى الأول الذى امتد بين سنتى ٧٥٠ (١٣٢ هجرية) و ٨٤٧ (٢٣٢ هجرية) . وسنذكر هنا بإيجاز أهم هذه الأحزاب وأهم أفكارها السياسية لا سيما ما يتعلق منها بالإمامة. بعد مقتل عثمان بن عفان ومبايعة على بن أبى طالب حدث خلاف على الإمامة بين على ومعاوية بن أبى سفيان وهو الخلاف الذى أدى إلى الحرب بين على ومعاوية وأنصارهما . وعلى أثر هذا الخلاف انقسم الإسلاميون ثلاثة أحزاب : حزب بنى أمية وهو المناصر لمعاويه ، وحزب على ابن أبى طالب ويسمى أصحابه باسم شيعة على أو الشيعة ثم حزب الخوارج. أما حزب الأمويين فكان يرى أن الخلافة يجب أن تكون من قريش ، كما يرى أن الأمويين كانوا أحق الناس بها وانتشر هذا الحزب فى الشام ومصر . أما شيعة على فقد انتشرت فى العراق وكانت منهم بمصر قلة وكانوا يرون أن علياً أحق بالخلافة وأولى بها من عثمان ومعاوية بل وبعضهم تطرف ورأى أنه كان أحق من أبى بكر وعمر ، بل إن بعضهم قد تطاول على النبى الكريم نفسه وزعم أن النبوة كانت لعلى ! ولقد اشترطوا فى الإمام أن يكون من بيت

رسول الله فضلا عن أن يكون قرشياً وأباحوا أن تتوارث الخلافة لعلي وأولاده . ولقد غالى بعضهم كابن سبأ فذهبوا إلى أن الإمام معصوم من الخطأ وأن صفات الله قد حلت في علي وأولاده وتقمصت أجسامهم وأن من يذهب إلى غير ذلك فهو خارج على الدين . وعلى كل حال كانت هذه الدعوة جزءاً من دعوة أكبر وهي البحث عما إذا كان الأنبياء معصومين من الخطأ حيث قرر معظم الشيعة أن النبي معصوم بينما ادعى آخرون عكس ذلك فكان الشيعة يعتقدون أن هناك علما سرياً ينتقل من إمام لآخر ولا يعرفه العاديون وهذا العلم يجعله يقر الحقائق فلا يخطيء. كما أخذ الشيعة نظرية الحق الإلهي عن الفرس وهو الحق الذي انتشر كما رأينا في بلاد الشرق القديم من مصر وفارس وبابل وأشور بمعنى أن الإمام يستمد الحكم من الله مباشرة وذهبوا إلى أن بعض الخلفاء السابقين على علي كانوا مغتصبين للخلافة . وإلى جانب الشيعة نجد الخوارج الذين كانوا يكونون في المبدأ جزءا من أنصار علي أي من الشيعة ولكنهم خرجوا على علي عند ما لجأ للتحكيم لأن رأيهم كان يتلخص في أن علياً وقد بويع بيعة صحيحة شرعية كان عليه أن يخضع المناوئين له بالسيف حتى يرجعوا إلى الحق . وهؤلاء الخوارج قد كونوا حزباً كان له أثر كبير على السياسة الإسلامية طيلة حكم الأمويين والعباسيين . وكانوا ذوي آراء متحررة ، فهم لا يؤمنون بشرط القرشية بل الخلافة في رأيهم حق لكل عربي حر . على أن منهم من لم يشترط « العربية » في الخلافة بل ولا الحرية وأبدلوا هذين الشرطين « العربية والحرية » بالإسلام والعدل ، فاشترطوا في الخليفة أن يكون مسلما عادلا

حتى لو كان غير عربي أو رقيقا. وشرط الإسلام والعدل لا خلاف عليه بين جمهور الفقراء من الإسلاميين . وقد جعل الخوارج بذلك الخلافة حقا شائعا بين جميع المسلمين أحراراً وأرقاء وبذلك خالفوا نظرية الشيعة التي تحصر الخلافة في قريش أولا ثم في بيت رسول الله. وبعض الخوارج قال بعدم ضرورة الخلافة إطلاقا . وإلى جانب الخوارج نجد المعتزلة الذين يمتون في أفكارهم بصلة كبيرة للشيعة من ناحية وللخوارج من ناحية أخرى . والمعتزلة التي يرجع أصلها إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانت أصلا جماعة فلسفية دينية تعتمد في فلسفتها على العقل والبراهين العقلية ، فهي تعد العقل حاسة سادسة وبذلك كانت متحررة في أفكارها وفاقت في هذا الخوارج . ولذلك نظر بعض المستشرقين مثل هيتريك وشتينز إلى المعتزلة على أنهم « المفكرون الأحرار » في الإسلام وأهم خاصة لهم أنهم قالوا « بالمنزلة بين المنزلتين » أي أن بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان ثمة منزلة ثالثة بين بين وهي منزلة المؤمن المرتكب للكبائر مثلا . وقد اتفقوا مع الخوارج في أن الإمامة تجوز في قريش وغيرهم من الناس وفي القول بعدم ضرورة نصب إمام للمسلمين بينما الجماعية أو الجمهرة الكبرى من المسلمين ترى أن نصب الإمام فرض كفاية أو التزام ديني يقع على كاهل أفراد الدولة الإسلامية . ولذلك كان الخوارج كثيراً ما يتخذون قواعد المعتزلة كذريعة للخروج على الأمويين . أما قرب المعتزلة سياسياً من الشيعة فذلك لأن كثيراً من المعتزلة كانوا يعتقدون أن إمامهم الأول أو رئيس طائفتهم إنما كان عليا ابن أبي طالب ، كما كان المعتزلة يطلقون لفظ الأئمة على فقهائهم كما كان يفعل الشيعة ، ويعتنق

الشيعة حتى الآن كثيراً من مبادىء المعتزلة الدينية والفلسفية ولا سيما فكرتهم عن العدل الإلهي وعن صفات الله . وبالرغم من أن المعتزلة لا يوافقون الشيعة على القول بعصمة الإمام من الخطأ إلا أن أحد المعتزلة الكبار وهو النظام يستثنى من ذلك حيث ذهب إلى أن الإمام معصوم من الخطأ . والمعتزلة يوافقون الخوارج بشكل عام على أن الإمام إذا خرج عن الصفات التي يجب أن يتحلى بها وجب عزله من منصبه .

ومن الأحزاب الهامة كذلك المرجئة أي حزب الذين يرجئون كل شيء لله فله الحكم الفيصل فى الموضوع يوم القيامة، وقد ظهروا خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجرى وكانوا يخالفون الخوارج فى شدتهم وقسوتهم وتكفيرهم لعثمان وعلى ومعاوية وأنصارهم ؛ إذ ذهبوا إلى القول بأن كل من آمن بوحدانية الله لا يمكن الحكم عليه بالكفر لأن ذلك موكول إلى الله فهو وحده يعلم خائنة الأنفس وما تخفى الصدور . ، وعند ظهور المرجئة كان الخلاف بين المسلمين على أشده فى مسألة الإمامة ومن أحق بها فأثار المرجئة موضوعا آخر وهو موضوع المساواة بين المسلمين القدامى والمسلمين الحديثى العهد بالاسلام . ولقد كان المرجئة يمثلون المبادىء التحررية حيث قالوا بالمساواة التامة بين المسلمين لا فرق فى ذلك بين قديم وحديث . ثم إنهم إلى جانب ذلك، وعلى رأسهم رئيسهم الحارث بن سريج ، كانوا ينادون بالتسامح فلم يكونوا يوافقون الخوارج على قسوتهم والشيعة على تعصبهم كما كانوا ينادون دائما بالرجوع إلى مبادىء القرآن الكريم والسنة المتبعة ومراعاة شعور الأغلبية من المسلمين .

وإذا كان لكل حزب من هذه الأحزاب مبادىء خاصة تختلف

كما رأينا قليلا أو كثيراً عن بعضها بعض ، فإن جمهور المسلمين كان ينتمى لما يسمى عادة باسم الجماعية وهم يمثلون الجمهرة الكبرى من أهل الإسلام وهم الذين ارتضوا خلافة أبى بكر وعمر وعثمان، وعلى من بعدهما ثم دخلوا فى طاعة الأمويين عندما دانت الخلافة لهم ، وكذلك العباسيين . ومن تاريخ هذه الجماعة الكبيرة يتكون التاريخ الإسلامى. أما الأحزاب السابقة من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة .. فتعد فرعيه بجانب التيار الأصلى وهو التيار الجماعى . تلك هى أهم الاتجاهات الحزبية السياسية التى سادت العصور الإسلامية . ولا بد أن نعترف بأن ما عرضناه ليس إلا موجزاً شديد الإيجاز للتيارات السياسية التى سادت الإسلاميين ، فلقد انقسم بعض الأحزاب إلى طوائف وفرق لا حصر لها يعطى لنا الشهرستانى مثلا فى كتابه « الملل والنحل » فكرة عنها .

٥ - نواح أخرى من التفكير السياسى الإسلامى : هناك نواح كثيرة للتفكير الإسلامى بجانب ما سبق من بحوث، مثل بحث نظام الرق والعتق والحرية السياسية وحرية العقيدة أو التدين والحرية الفكرية والحرب المشروعة عند المسلمين . . وهذه كلها تدخل بشكل أو آخر ضمن المباحث السياسية . غير أننا وقد عرضنا أهم النواحى والعناصر التى يقوم عليها النظام السياسى الاسلامى نرى أن نتكلم فى شىء من الإيجاز عن الفكر السياسى عند بعض العلماء الاسلاميين وسنختار منهم ابن خلدون والفارابى .

ابن خلدون والفارابى :(٥) ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون بتونس فى رمضان سنة ٧٣٢ (١٣٣٢م) وحفظ القرآن وتلقى الأدب عن والده وتردد

على مجالس الأدباء والعلماء ، وخدم عند كثير من السلاطين والأمراء فى الأندلس والمغرب حيث بدأ فى تأليف كتابه المشهور بالمقدمة أو « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » . ثم حضر إلى مصر حيث أتم هذا الكتاب واشتغل بالتدريس فى الجامع الأزهر ثم نقل إلى القضاء ورجع بعد ذلك للتدريس ثانية وذهب سنة ٧٨٩ لأداء فريضة الحج ، وبعد عودته من الحجاز عاد للقضاء فى فترات متقطعة . وأخيراً ذهب إلى الشام بصحبة الملك الناصر ولكنه وقع أسيراً فى يد التتار ، ولكن تيمور لنك وقد أعجب به أرادضمه لمجلسه فاعتذر بلباقة ورجع إلى القاهرة حيث مات سنة ٨٠٨(١٤٠٦) م . وهو أول عالم وضع أسس علم الاجتماع وفلسفة التاريخ باعتراف الغربيين أنفسهم . وعلى الرغم من أنه ألف مؤلفات كثيرة معظمها لم يصلنا فإن كتابه فى التاريخ أو المقدمة يعتبر مفخرة من مفاخر المفكرين العرب . والذى يهمنا هنا هو دراسة آراءه السياسية . الواضح أن ابن خلدون فى مقدمته ينهج فى دراسة الظواهر السياسية كما هى الحال فى دراسته للظواهر الأخرى الأسلوب العلمى من محاولة دراسة الوقائع الحادثة فعلا بالمجتمع واستنتاج قاعدة عامة منها ؛ فدراساته السياسية فى مقدمته تعد جزءاً هاما من علم الاجتماع السياسى . وهو يستخدم فى هذه الدراسة المناهج العلمية من مشاهدات إلى تطبيق للمنهج التاريخى ، مستعينا فى ذلك بما شاهده من أحوال المجتمعات التى درسها وزارها بنفسه والتى وردت أخبارها فى كتب التاريخ . فهو لا يلجأ كما فعل كثير من مفكرى العصور الوسطى لا سيما

فى العالم المسيحى إلى وصف مجتمع خيالى مثالى لا يمت للحياة الواقعيه بصلة ، بل هو يصف الوقائع الاجتماعية كما هى ويحللها لكى يستخرج منها ما تنم عنه من قواعد وقوانين . ولقد نحا ابن خلدون منحى أفلاطونياً إذ يرجع ضرورة الاجتماع إلى تشعب مطالب الأفراد المعيشية مما يؤدى إلى صعوبة القيام بها على فرد واحد ، مما جعل اجتماع الأفراد وتعاونهم أمراً ضرورياً. وبالاجتماع يستطيع الأفراد أيضاً أن يدافعوا أعن أنفسهم ضد الحيوانات الأخرى التى تشاركهم المعيشة على الأرض والتى تفوقهم قوة. وإذا كان الاجتماع ضرورياً لتوفير المطالب المعيشية للأفراد البشريين وحمايتهم من الحيوانات الآخرى فإن وجود الدولة ضرورى لحماية الأفراد أنفسهم من بعضهم بعض. « فإذا تم اجتماع الأفراد فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك » . (المقدمة ص ٢١ ، ٢٢) . فالدولة إذن ضرورية فى رأى ابن خلدون لمنع عدوان الناس ضد بعضهم بعض. والدولة والحال هذه شيء طبيعى ضرورى للمجتمع الإنسانى ، والإنسان الوحيد من بين الحيوانات الذى يعيش فى ظل نظام سياسى وإن وجدت حيوانات تعيش منقادة لكبير لها ، كالنمل والنحل فذلك مبنى على الغريزة ، وليس نظاما مبنيا على العقل . ويذهب ابن خلدون إلى أن الدول كالأفراد لها أعمار تختلف طولا وقصرا حسب الظروف المحيطة بالدولة ، ولكن هذا العمر يستمر عاده ثلاثة أجيال والجيل يختلف طولا وقصرا حسب متوسط عمر الأشخاص

فى الدولة . وفى أيام ابن خلدون كان متوسط عمر الفرد كما قدره أربعين عاما ،وعلى ذلك تعيش الدولة ١٢٠ سنة أو ثلاثة أجيال. فى الجيل الأول تكون الدولة على حالة البداوة فتكون الحياة فيها خشنة متوحشة ، مملوءة بالعصبيات المتنافرة المتصارعة ، والمجتمع هنا يتكون من قبائل أو عشائر أو بطون وأفخاذ متنابذة متصارعة. ثم يحدث بعد ذلك أن تتغلب إحدى العصبيات وتخضع الكل تحت لوائها وبذلك ينتقل المجتمع من الشكل البداوى إلى شكل الملك . وما أن ينشأ حكم تنطوى تحت لوائه العصبيات المختلفة حتى يوسع رقعة الدولة بالفتح والغزو فتتسع رقعته ، ويتصل بالشعوب الأخرى ويتمتع بخيرات المجتمعات المفتوحة وينتقل بذلك من حالة شظف العيش وقسوة الحياة التى كان عليهما فى حالة البداوة إلى حالة التنعم والترف أو حالة الحضارة . ولكن الحضارة وحالة الترف تؤدى به إلى فساد الأخلاق والضعف التى تؤدى بدورها إلى اضمحلال المجتمع وانحلاله وفساده ثم إلى اختفائه . والملك لا يحصل لشخص إلا إذا كانت له عصبية يستطيع بها أن يتفوق على أهل العصبيات الأخرى . على أن الدولة تستطيع بعد ذلك أن تستغنى عن هذه العصبية إذا اتسع ملكها واستقرت الأمور فيها ورسخت الرياسة فى أهل بيت معين فيها . والدين من العوامل الهامة ، بل أهم عامل فى رأى ابن خلدون فى توكيد الملك لأنه يؤدى إلى توحيد العصبيات وائتلافها وتوجيهها نحو هدف واحد . ويذهب ابن خلدون إلى أن الدولة يجب الا تتسع رقعتها إلا فى حدود معينة تتناسب مع عدد القائمين بها وحالهم من عصبية ، والسبب فى ذلك أن الملك لا يكون إلا بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية

الذين ينزلون بممالك الدلة وأقطارها ويقسمون عليها . فما كان من الدولة العامة قبيلهـا وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا وكان ملـكها أوسع لذلك » . كما يتوقف طول أمد الدولة أيضا على مدة العصبية وقوتها « فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان أمد العمر طويلا . والعصبية إنمـا هى بكثرة العدد » . فوجود عصبية قوية متعددة الأشخاص للحاكم تؤدى إلى اتساع ملـكه واستقراره، واتسـاع الدولة وقوتها واستمرارها إنما يتوقف ذلك كله على العصبية التى للحاكم . وابن خلدون فى مذهبه هذا إنما كان مستقريا للحوادث التى حدثت فى الدولة الإسلامية العربيـة وفى بعض الدول القديمة كالفرس والرومان .

ومن الموضوعات التى بحثت أيضا تطور صفات الحاكم وصلته بالأفراد وبأهل عصبيته . فعندما يكتب الظفر لرجل استولى بعصبيته على الملك يكون فى هذا الطور ذا صلة قوية بأهل عصبيته ولا ينفرد دونهم بالحكم بل يقاسمهم ويقاسمونه كل شيء ، ولـكن الحاكم يمر بطور ثان بعد ذلك هو طور الاستبداد على قومه والانفراد بالحكم دونهم وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشـاركة . « ويكون صاحب الدولة فى هـذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته » . أما الطور الثـالث فهو طور تحصيل ثمرات الملك من تحصيل المال وتخليـد الآثار وبعد الصيت مع توسعة الحاكم على صنائعه وحاشيته بالمال والجاه والإنعام على جنوده كل هلال بالعطايا ، والهبات حتى يصبح ملـكه زينة يباهى به الدول الأخرى . وفى الطور الرابع يقنع صاحب السلطان بما بنى السابقون عليه وشيدوا ويقلد

السابقين عليه فيتبع آثارهم . أما فى الطور الخامس فيكون صاحب الدولة متلافا لما جمع الأولون فى سبيل شهواته وملاذه والكرم على بطانته ، مصطنعا مجالس السوء . فتسوء حال الدولة وتخرب ويصير أمرها إلى زوال . تلك هى الأطوار الخمسة التى يمر بها حكام الدولة من وقت أن تنشأ حتى تزول ، وذلك هو ملخص لأهم الدراسات السياسية التى قام بها ابن خلدون فى فرع علم الاجتماع السياسى يعرضها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول (المقدمة) : « فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل... » ، ثم فى الفصل الثالث من نفس الكتاب تحت عنوان « فى الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات » . وهو فى هذا الفصل يعرض بجانب ما ذكرنا ، للإمامة والخلافة وشروط الإمام والوظائف الدينية وشارات الملك والحروب وأنواعها وفى علاقة السلطان بالتجارة : فهو مثلا يعتبر أن اشتغال الملك وحاشيته وأقاربه بالتجارة مفسدة وتؤدى إلى ضرر الرعايا ، كما يبين أن الظلم أساس خراب الدولة وزوالها ، ثم يبين أن الدولة عندما تبلغ مرحلة الهرم والشيخوخة فقد تنقسم إلى دولتين أو ثلاثا ، ويعلل ذلك بأن صاحب الدولة إذا غرق فى النعيم والترف يحاول الانفراد بالمجد والذهاب فى ذلك إلى نهاية الطريق وبذلك يعمد إلى إبعاد ذوى قرابته المرشحين لمنصبه وإهلاكهم فنجد بعضهم عندما يشكون فى ذلك يفرون قبل أن يلحقهم أذى الحاكم إلى جهات نائية من الدولة ويحاول إنشاء ملك هناك وذلك كما حدث مثلا لعبد الرحمن الذى أنشأ دولة فى الأندلس مستقلة عن دولة بنى العباس . وبالاختصار

يدرس ابن خلدون كل ما يتعلق بالنظام السياسي من نشأة الدولة وتطورها ثم فسادها واضمحلالها وعلاقتها في كل ذلك بالدول الأخرى وأثر ذلك على أخلاق أهلها وتأثير أخلاق هؤلاء من أخلاق بداوة أو حضارة على النظم الاجتماعية والتطور الاجتماعي . فأساس الملك عنده وقوته أمران: الأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام الجند ، فإذا تطرق الخلل إلى أساس من هذين الأساسين ضاعت الدولة .

أما الفارابي (أبو نصر) الذي عاش بين سنتي ٨٧٢ — ٩٥٠ ميلادية فإنه وإن كان في الفلسفة يعد عند العرب المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول ، فإنه في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي يعد في الدرجة الثانية من الأهمية ، ولقد ألف كتابين بشأن موضوع السياسة وهما « السياسة المدنية » ، « وآراء أهل المدينة الفاضلة » تأثر في كليهما بآراء أفلاطون في جمهوريته وأرسطو في سياسته . وهو يقسم المجتمعات الإنسانية إلى نوعين كبيرين : مجتمعات كاملة ومجتمعات غير كاملة ، والمجتمعات الكاملة على ثلاثة أنواع أكملها المجتمع العالمي ثم مجتمع الأمة وأخيرا مجتمع المدينة . أما المجتمعات غير الكاملة فعلى ثلاثة أنواع : المجتمع القروي الذي يشمل القرية والمجتمع الذي يشمل سكان حي أو جزء من مدينة ، وأخيرا المجتمع المنزلي أو مجتمع الأسرة . والمجتمع العالمي صعب التحقيق ومجتمع الأمة لا يصلح إلا بإصلاح مجتمع المدينة ولذلك فإن الفارابي وجه همه لدراسة هذا النوع الأخير، متأثرا في ذلك قطعا باليونان وبمدنهم الفاضلة السياسية City-States أو Polis . ثم بين أن رئيس المدينة أو الدولة هو أساس صلاحها لذلك اشترط فيه الفارابي

شروطا قاسية تذكرنا بشروط أفلاطون فى طبقة الحكام ، بل يزيد على ذلك متأثرا بالدين الإسلامى فيصور الرئيس فى صورة نبى أو ولى ، بحيث يصعب وجود شخص تتوفر فيه شروط الرياسة كما صورها الفارابى. ولذلك فى حالة تعذر توفر هذه الصفات فى شخص واحد يجب أن نلجأ فيما يرى الفارابى إلى أقرب الناس إلى هذه الصفات . وبهذا نكون قد أخذنا فكرة سريعة عن أهم نقاط الفكر الإسلامى السياسى .

مراجع الباب الرابع

الفصلان الأول والثانى

يرجع إلى المراجع الآتية فى دراسة الفكر السياسى الإسلامى .

١ — مقدمة ابن خلدون أو الجزء الأول من كتاب العبر . والإشارات إلى طبعة صفر سنة ١٢٧٤ هجرية ؛ ثم الجزء الثانى .

٢ — الأحكام السلطانية لأبى الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى ، طبعة مصر سنة ١٢٩٨ هجرية .

٣ — جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامى ، طبعة رابعة ١٩٣٤ .

٤ - محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، طبعة ثانية سنة ١٩٥٧ .

٥ - جورجى زيدان : العرب قبل الإسلام ، طبعة جديدة راجعها وعلق عليها الدكتور حسين مؤنس .

٦ — حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام . الجزء الأول ثم الجزء الثانى ، ثم النظم الإسلامية بالإشتراك مع على ابراهيم . ومعظم كتب التاريخ القديم كمروج الذهب للمسعودى والأمم والملوك للطبرى والكامل

فى التاريخ لابن الأثير وأسد الغابة فى معرفة الصحابة وكتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى .

٧ — أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى : الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هجرية .

٨ - أبو محمد على بن محمد بن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ .

٩ — على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

١٠ — السيادة العربية والشيعة والاسرائليات فى عهد بنى أمية ، تأليف فان فلوتن وترجمة حسن ابراهيم ومحمد زكى ، القاهرة سنة ١٩٣٣

٩ — A. A. Sanhouri : Le Califat, Paris, 1926.

١٠ — Sir Th. Arnold : the Califate, oxford, 1924.

١١ I. Goldzieher : Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Franc. paris, 1920.

مترجم إلى العربية تحت اسم « العقيدة والشريعة الإسلامية » ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين .

١٥ — I. Guidi : L' arabie Antéislamique Paris, 1921.

١٣ — Sir W. Tample Muir : the Caliphate : Its risé and Fall, London 1924.

Wellhausen : Die religios-politischen Opposition Parteien in alter Islam, 1901.

أحزاب المعارضة الدينية والسياسية فى الإسلام القديم ، برلين سنة ١٩٠١ .

الباب الخامس

العصور الحديثة

الفصل الأول

عصر النهضة، ماكيافلى (١٤٦٩ – ١٥٢٧)

١ – النهضة والإصلاح الدينى (١) Renaissance & Reformation :

عرفنا كيف كانت الكنيسة مسيطرة على زمام الأمور فى العصور الوسطى المسيحية وكيف اصطبغ التفكير بالصبغة الدينية فى الفلسفه السياسية ، ثم كيف قام النزاع بين الدولة والكنيسة ، وكيف انتصرت الكنيسة فى كثير من الأحوال . ثم حدثت ظروف أدت إلى حركتين هامتين فى أوروبا وهما النهضة والإصلاح الدينى . وهاتان الحركتان قد قضيتا على سيطرة الكنيسة على حرية التفكير واتجاه الفلسفة السياسية وجهة مدنية عقلية بعيدة عن الصبغه الدينية. ومن أهم الأسباب التى أدت إلى هاتين الحركتين طغيان الكنيسة وسيطرتها سيطرة أدت إلى نوع من كبت العقول والشعور ، ثم الحروب الصليبية التى بدأت من القرن الحادى عشر أو من سنة ١٠٩٦ بإغارة الصليبيين على الاماكن المقدسة واستمرت فى فترات متقطعة كان آخرها حرب سنة ١٢٧٠ التى انتهت بطرد الصليبيين نهائياً من الشرق. وهذه الحرب قد أدت بالغربيين إلى اتصالهم بالثقافة العربية

الإسلامية كما أدت إلى زيادة اتصالهم بالثقافة اليونانية وبذلك بدأوا يميلون إلى التفكير الحر والجرأة فى الرأى . وانطلق شعورهم نتيجة الكبت الذى سيطر عليهم فى العصور الوسطى ضد الكنيسة والتفكير الدينى . كما أن هذه الحرب قد أضعفت النبلاء والأقطاعيين مما زاد فى سيطرة الملوك وقوتهم فأصبحوا قوة تستطيع الوقوف ضد الكنيسة . ومن العوامل التى أدت إلى ظهور حركتى الإصلاح والنهضة كذلك استيلاء الأتراك العثمانيين على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ ، إذ يعد المؤرخون هذا التاريخ بدء العصور الحديثة لما أدى إليه فتح العثمانيين من زيادة الاتصال بين الشرق والغرب حيث هاجر عدد كبير من مسيحيي القسطنطينية عقب الفتح العثمانى إلى الغرب حاملين معهم أفكار الشرقيين واليونان وحريتهم فى التفكير . كما أدى إنشاء العرب لامبراطورية إسلامية فى جنوب غرب أوروبا (٧١١ - ١٤٧٠) وماصحبه من ترجمات للكتب اليونانية القديمة والأفكار الإسلامية إلى نفس النتيجة. كل هذه الظروف مضافة إلى ظروف أخرى تشابهها قد أدت إلى حركة الإصلاح الدينى التى نادى بها مارتن لوثر وأتباعه من ضرورة الرجوع إلى بساطة الدين المسيحى والبعد عن تعقيد الأمور وتكبيل الحريات ، وسيطرة الكنيسة على كل شيء ، وهى الحركة التى بدأت فى أوائل القرن السادس عشر . كما أدت كذلك إلى عصر النهضة الذى بدأ أولا فى إيطاليا فى أواخر القرن الخامس عشر وفى فرنسا فى القرن السادس عشر ، وكانت إيطاليا فى ذلك الوقت أكثر ملاءمة من غيرها من الدول الأوروبية لظهور حركة النهضة وما تنطوى عليه من أفكار ، فقد كانت مقسمة إلى ولايات صغيرة مستقلة تشبه المدن

السياسية التى كانت سائدة عند اليونان القدامى . وكان بعض هذه الولايات يتبع النظام الجمهورى وبعضها الآخر النظام الملكى التحكمى والجزء الأكبر من الولايات كان يتتابع عليه النظامان الجمهورى والملكى باستمرار . وكانت هذه الولايات تعمل بالتجارة ومن هنا أتى اتصالها بالشرقيين منذ زمن بعيد ، وأدى هذا الاتصال إلى ظهور النهضة فى إيطاليا قبل فرنسا وغيرها بحوالى نصف قرن . ولقد قام عصر النهضة لينادى خلافا لما نادت به العصور الوسطى بأن الإنسان هو أهم ما فى الوجود وأن التفكير فى إسعاده خير من التفكير فى الدين وأن صلة الإنسان بأقرانه وأفراد المجتمع أهم من صلته بالدين والملائكة . وبدلا من ضياع الوقت فى التفكير فى العالم الآخر وفى كيفية خلاص الإنسان من عذابه وفى دخول الجنة ، نادى أصحاب النهضة بضرورة البحث عن مستقبل الإنسان على الأرض وفق بحوث علمية سليمة لاميتافيزيقية فلسفية روحية ، فنادوا بتثقيف الأفراد وإكمال شخصياتهم وإنضاجها ، كما نادوا بالتمتع بالجمال وتحقيق الغنى والسعادة للإنسان على هذه الأرض بدلا من احتقار هذه الأمور والاقتصار على التأمل الدينى والميتافيزيقى . وليس العالم فى رأى علماء النهضة ثابتاً أو رمزاً ثابتاً ، بل هو قابل للتغيير وفق ما تدخله القوى الإنسانية والطبيعية من تحويرات . فأفكار النهضة تختلف عن أفكار العصور الوسطى المسيحية اختلافا بيناً فهى تقدس الإنسان وتعده أهم الأشياء فى العالم ولذلك سمى رجال النهضة باسم الإنسانيين humanists لأنهم اهتموا بالإنسان بدلا من اهتمامهم بالآلهة والدين . وفى سبيل إسعاد الإنسان وفى سبيل الوصول إلى هذه الغاية من تمتيع الإنسان بكل ما من

شأنه الوصول به إلى سعادته لم يتردد أصحاب النهضة عن ولوج أى طريق يوصل إلى هذه النتيجة ، فمثلا نظروا إلى أدابهم فوجدوها متأخرة بينما وجدوا أن الآداب اللاتينية واليونانية كانت ناجحة لذلك لجأوا إلى العصور القديمة أو عصور الوثنية كما كانوا يسمونها لكى ينسجوا على منوالها فى الأدب ، كما بدأوا يتخلصون من الأفكار الميتافيزيقية والدينية فى فلسفاتهم السياسية . وإلى هذا الطراز من المفكرين ينتمى نيقولو ما كيافلى .

٢ — حياة ما كيافلى ومؤلفاته(٢) Niccolô Machiavelli : ولد فى سنة ١٤٦٩ فى ولاية فلورنسا التى كانت حينئذ تحت حكم أسرة مديتشى Medici . وفى صغره تحول الحكم بعد طرد أسرة مديتشى إلى النظام الجمهورى . وفى سن التاسعة والعشرين عين سكرتيراً للحكومة فى ظل النظام الجديد وبذلك كان يشترك فى تدبير سياسة ولاية فلورنسه سواء منها الداخلية والخارجية . كما كان يحدد علاقاتها الخارجية مع الولايات الأخرى ومع الدول الكبرى المحيطة بإيطاليا نفسها كفرنسا . وفى سنة ١٥١٢ حدثت ظروف أدت إلى رجوع أسرة مديتشى إلى الحكم، وبعودتها قبض على ما كيافلى وسجن وعذب ثم أطلق سراحه لكى يعيش فى مزرعته منقطعاً للتأليف ، حيث ألف كتاب « الأمير » The prince ثم خطب discourses . وهو فى هذين المؤلفين وفى غيرهما كان يتملق أسرة مديتشى لكى ترضى عنه وتصفح عن ماضيه ، لذلك لا نجد أفكاره متناسقة فى كل الأحيان لأنه مرة يستأسد وأخرى يسترضى أسرة مديتشى .

٣ — عدم اعترافه بالقانونين الديني والطبيعي : لا يؤمن ماكيافلي بأن ثمة غاية ميتافيزيقية للإنسان ، ولكن كل غايات الإنسان لا بد أن تكون على هذا العالم الذى نعيش فيه ،وعلى ذلك فالقيم التي يستهدف الناس تحقيقها يجب ألا تكون قيما ميتافيزيقية سماوية بل يجب أن تتلخص فى العظمة والقوة والشهرة . والشهرة تتعدى حدود حياة الفرد وتخلده بعد مماته إلى الأبد وهذا فى مقدور الإنسان أن يحققه لنفسه . وإذا كان الإنسان سيستغنى عن غاياته الميتافيزيقية فإنه لن يكون بحاجة إلى القانون الديني ، وعلى ذلك يخالف ماكيافلي القديسين أوغسطينوس والإكويني فى قولهما بضرورة التمسك بفكرة القانون الديني . ولما كان ماكيافلي لا يعترف بوجود نوعين منفصلين من القوانين الدينية والإنسانية كما ذهب إلى ذلك مفكرو العصور الوسطى المسيحيون فإنه لم يوافق الكنيسة على زعمها أنها سابقة على الدولة ، بل لم ير أى معنى لفصل الكنيسة عن الدولة ، إذ كان يعتقد أن أنها جزء من الدولة كأى شيء آخر . وليس معنى هذا أن ماكيافلي كان يحتقر الدين ، بل إنه بالعكس كان يرى أن الدين يمكن أن يستخدم لبناء دولة متماسكة كما سنرى ، فالدين فى رأيه حاجز لا بد منه لحفظ سلامة الأفراد ونزاهتهم . ويقول فى هذا المعنى فى مقدمة الفصل الثاني عشر من الكتاب الأول من مؤلف الخطب « إن الأمراء والجمهوريات ، الذين يرغبون فى الاحتفاظ بأنفسهم بعيدين عن الرشوة والنساء يجب أولا وقبل كل شيء أن يتمسكوا بطهارة القواعد الدينية وأن يعالجوا هذه القواعد باحترام خاص . ذلك أنه ليس ثمة دليل على اضمحلال الدولة من وجود الدين محتقراً بين أبنائها » . وكان يعتقد

أن إطاعة أوامر الرئيس أو الحاكم أو الأمير لمجرد الخوف والرهبة منه شيء قاس قد يعود بالضرر الوخيم على الأمة والحاكم، ولكن هذه الطاعة يجب أن يكون لها أساس دينى يجعل الأفراد يتقبلونها عن طواعية وبنفس راضية مرضية، ومن هنا جعل للدين مكاناً هاماً فى الدولة. فالدين والكنيسة مهمان فى نظر ماكيافلى ولكن كأداتين فى يد الدولة تستخدمهما لتسهيل حكم الأفراد. ويدلل ماكيافلى على صحة رأيه فى الدين بما نجح فيه نوما بومبيليوس إذ استعان بالدين فى تنظيم شئون روما وإخضاعها لقوانين مدنية، حيث نجح بسبب ذلك فيما فشل فيه روميلوس. وكما ينكر ماكيافلى القانون الدينى كشيء مستقل عن قوانين الدولة كذلك ينكر وجود القانون الطبيعى. ذلك أن الفضيلة فى رأيه هى ما يوصل الإنسان إلى تحقيق أغراضه، ولما كانت أغراض الإنسان تتلخص فى العظمة (النجاح) والقوة والشهرة فإن كل ما يؤدى بالإنسان إلى تحقيق هذه الأغراض يعد فضيلة، وهذا هو معنى الفضيلة عنده فى كل ما ألف أو كتب. فالفضيلة مجموعة الصفات التى إذا توفرت فى شخص استطاع أن يحقق هذه الأغراض. فالفضيلة عند ماكيافلى تختلف عن الفضيلة عند أفلاطون مثلا أو الرواقيين أو المفكرين المسيحيين لأن هؤلاء جميعاً يعتقدون أن ثمة قانوناً طبيعياً أزلياً خالداً يسود وأن هذا القانون يحتوى على تمييز بين الشر والخير وأننا لكى نكون فضلاء يجب أن نتبع ما يأمر به من فضائل ونبتعد عما ينهى عنه من رذائل. أما ماكيافلى فلا يعترف بوجود مثل هذا القانون والفضيلة عنده هى كل ما يؤدى إلى أن يكون الشخص ناجحاً أو عظيما قوياً مشهوراً أو ذائع الصيت

والرجل الفاضل عنده هو ذلك الرجل الذى يستطيع الوصول إلى أو عنده القدرة على النجاح والقوة والشهرة . وكما أن الأخلاقيين يرسمون الطريق للوصول إلى الفضائل كما يرسمونها لكى يسير وفقها الناس ، كذلك يلجأ ماكيافلى إلى رسم الطرق للوصول إلى الفضائل كما تصورها أى النجاح أو العظمة والشهرة والقوة ، وكتابه « الأمير » يقوم كله تقريباً على وضع قواعد توصل الحاكم الذى يمارس السلطان إلى هذه الغايات . وتلك القواعد التى تعد بمثابة نصائح لرجال السياسة الذين يمارسون سلطانهم هى ما يطلق عليها عادة اسم مذهب ماكيافلى Machiavellianism .

٤ — إخلاص الأمير وأخلاقه : لا شك أن الإخلاص وحفظ العهود صفة ممدوحة فى الحاكم أو الأمير ولكن لوحظ أن بعض الحكام المحتالين قد وصلوا إلى مركز متين وقوة جبارة عن طريق نكث العهود والخيانة بينما لم يصل بعض من تمسك بالإخلاص وحفظ العهود . لذلك يقول ماكيافلى إنه يجب أن يكون معلوماً أن هناك طريقين للتنافس ، القانون والقوة ، فالقانون أساس التنافس بين الناس بينما القوة أساس التنافس بين الحيوانات ، ولكن لما كان الطريق الأول غير مجد فى أحيان كثيرة ، لذلك كان من الضرورى الالتجاء للطريق الثانى . وعلى الأمير أن يتعلم كيف يستخدم الطريقين ، كلا فى الظروف التى تجعل منه وسيلة ملائمة . وهو فى التجائه إلى وسيلة الحيوانات يجب عليه أن يختار وسائل الأسد والثعلب أى يلجأ إلى المكر والدهاء وهما طريق الثعلب ثم إلى الشدة والبطش وهما طريق الأسد ، ولا بد له من الجمع بين وسيلتى الأسد والثعلب ، لأن الأسد برغم قوته لا يسلم من الوقوع فى الفخ والثعلب

بالرغم من دهائه لا يسلم من مطاردة الذئاب له . فعلى الحاكم إذن أن يلجأ لدهاء الثعلب حتى يسلم من الوقوع فى المؤامرات التى تدبر له ، وإلى بطش الأسد حتى يسلم من الذئاب المتربصة به . ولو كان الناس خيرين ، إذن لكانت هذه النصيحة شريرة ، أما والناس شريرون جبناء كما دلت على ذلك التجارب التاريخية فإن من الحق أن يعاملهم الأمير بإخلاص . ولن يفشل الأمير فى تغطية موقفه ودهائه لأنه سيجد دائماً سذجا وبسطاء ممن ينخدعون بسلوكه . فالإنسان يستطيع دائما إذا لجأ للخداع أن يجد « مادة » سهلة بسيطة يلعب بها وكل ما هو مطلوب هو أن يكون للإنسان من اللباقة مايجعله يخدع الآخرين ويغشهم بدون أن يشعروا وليس معنى هذا أن ماكيافى يستبعد الفضائل التى يقدسها الأفراد العاديون والفلاسفة ورجال الدين ، فهو يقول من الخير أن يكون الإنسان رحيما مخلصاً إنسانيا متدينا ومستقيما ، ولكن يجب أيضاً أن ينقلب الإنسان إلى عكس هذه الصفات فى المناسبات والظروف التى تستلزم ذلك . فعلى الأمير أن يتبع طرق الخير ولكن عليه أيضاً أن يسلك سبل الشر فى الظروف التى تقتضى ذلك . وعلى الأمير أيضاً أن يحفظ لسانه ومظاهره بحيث لا تبدو منه بادرة تدل على أنه ليس رحيما أو مخلصا أو كاملا أو شفوقاً أو متديناً ، فيجب أن يهتم بالمظاهر حتى يراه الناس ولكى يستطيع أن يخفى بلباقة خداعه وغشه . فالناس يرون أكثر مايلمسون ، والذين يرون الأمور عددهم أكثر من الذين يلمسونها على حقيقتها وبذلك إذا اهتم الأمير بالمظاهر فإنه سينال عطف كثير من الناس يزيدون كثيراً على الأفراد القلائل الذين يلمسون حقيقته والذين

سيكونون ضعفاء أمام الأغلبية الساحقة. تلك هي أهم النصائح التي يقدمها ماكيافلي للأمير. ولكن ماذا إذا وجد أفراد يحقدون على الأمير وعلى ما وصل إليه من مجد وعظمة وقوة؟ إن من الممكن ألا تنفع أية حيلة معهم من حيل المكر والخداع، كما أن مثل هؤلاء الناس من الممكن جدا أن يؤدى حقدهم إلى الوقوف فى وجه مشروعات الأمير وإفسادها، لذلك يرى ماكيافلي ألا مفر من التخلص من مثل هؤلاء إلا بالموت. فإذا كان الأمير سعيد الحظ ومات مثل هؤلاء ميتة طبيعية كان بها، وإلا فلا بد من بذل كل جهد للتخلص منهم قبل أن يقدم الأمير على تنفيذ أي مشروع. ويفرق ماكيافلي بين نوعين من القوى يسودان أعمال الناس الحظ أو الصدفة ثم الفضيلة، فالحظ عبارة عن قوة هووية لا يمكن قياسها ولا تخضع لقواعد وفى معظم الأحيان لا يستطيع الفرد أن ينتصر عليها وهى تؤثر أثراً كبيراً على مصائر الأفراد. ولكن الناس لا يخضعون فقط لمجرد الحظ أو الصدفة، ولكنهم يستطيعون أن يفلتوا منها وأن يقرروا إلى حد ما مصائرهم. والقوة التى تساعدهم على ذلك تسمى « الفضيلة ». ويلاحظ هنا أن ماكيافلي يستخدم كلمة الفضيلة فى معانى كثيرة فمرة يستخدمها بمعنى القوة وأخرى بمعنى الوسيلة التى توصل الإنسان إلى ما يريد، وهو هنا يستخدمها بمعنى « القوة التى يستخدمها الإنسان فى رسم الطريق للوصول إلى غايته، بل وفى تحديد هذه الغاية ». وكلما كان الإنسان مزوداً بقسط أكبر من هذه القوة وهى الفضيلة كلما كان أقدر على رسم مصيره بنفسه وعلى تفادى مضار الحظ أو الصدفة. ولا يفرق ماكيافلي بين أعمال الصدفة والحظ والأعمال التى من عند الله

حيث يقول إنه يؤمن بأن جزءاً كبيراً من الأعمال الإنسانية يسوده الحظ أو الله وجزءاً آخر تسيطر عليه إرادتنا الحرة ، فالحظ والله يسود نصف أفعال الإنسان والإرادة الحرة تسود النصف الآخر . ولكن يجب ألا يقف الإنسان موقفاً سلبياً إزاء أفعال الحظ أو الله بل هو يستطيع أن ينظمها ، فهذه الأفعال تشبه التيار الجارف الذى لا يمكن صده ولكن من الممكن مع ذلك تنظيمه وذلك بانتهاز فرصة انخفاض النهر وبناء الحواجز والقناطر والترع حتى إذا عاد التيار وقت الفيضان استطاع الإنسان أن يتحكم فيه أو على الأقل استطاع أن يتقى شره وأضراره ؛ وهنا نلمس خلافا بين ماكيافلى والمفكرين المسيحيين فيما يتعلق بأعمال الصدفة أو أعمال الله ، فالمفكرون المسيحيون ينصحون بأن يخضع الانسان لهذه الأعمال ولا يحاول تغييرها لأنها تعبر عن قوانين الله أو نواميسه ولا يحق له بحال من الأحوال أن يغير من هذه النواميس ، فالوقوف موقفاً سلبياً من هذه النواميس هو عند المفكرين المسيحيين فضيلة ، بينما الفضيلة عند ماكيافلى هو الوقوف ضد القوى التى يسيطر على العالم أو الأفعال التى تتم بالصدفة أو التى يقوم بها الله حتى نحولها لمصلحتنا . ولماكيافلى تشبيه ظريف فهو ينصح بأن يقف الانسان دائماً ضد الصدفة أو الحظ « لأن الصدفة كالمرأة التى يجب أن نضربها ونعاملها بقسوة إذا أردنا السيطرة عليها ، وهى كالمرأة أيضاً إذ تكون أكثر استعدادا للخضوع للرجال الذى يخضعونها بشدة من الرجال الذين يعاملونها فى جبن وضعف . والصدفة أو الحظ كالمرأة دائماً ، تحابى الصغار أو الشبان لأنهم أقل حذرا من غيرهم وأكثر قسوة ويلقون أوامرهم لها بصرامة أشد مما يفعل غيرهم » .

● — أنواع الحكومات : إن من يقرأ كتاب « الأمير » لايشك فى ان هناك تشابهاً كبيرا بين آراء ماكيافلى والفيلسوف اليونانى السوفسطائى ترازيماخوس الذى كان يعرف العدل بأنه « ليس شيئا آخر إلا مصلحة الأقوى » . ولكن كتاب الأمير لا يمثل كل آراء ماكيافلى السياسية وإن كان يحتوى على الجزء الأكبر منها . كما أنه يمثل المؤلف الذى اصبح ماكيافلى بفضله مشهورا فى تاريخ الفكر السياسى . فالكتاب الثانى وهو « خطب » يحتوى على جزء كبير من فلسفته السياسية ، إذ يعرض فيه كل ما يتعلق بالنظام الجمهورى . والحكومات أو الدول فى رأيه على نوعين : جمهوريات وإمارات،أو حكومة استبدادية ، والأخيرة هى الدول التى على رأسها أمير أوطاغية.والفرق بين الجمهورية والإمارة هو كالفرق بين الدول التى تعيش فى حرية وتلك التى تعيش فى عبودية وإن كانت كل منهما مستقلة . ولكن النظام الجمهورى ليس إلا شكلا خاصاً من أشكال الحكم لا يمكن تطبيقه فى شعب إلا إذا كان ذات ميزات خاصة ، بحيث لا يطبق فى شعب إلا إذا بلغ هذا الشعب درجة من « الفضيلة » تجعله قادراً على تطبيقه والإفادة منه . فإذا أعوزت الفضيلة شعباً فإنه يكون فاسداً وعلى ذلك لا يستطيع إلا أن يعيش وفق نظام الإمارة أو نظام الملكية.وكان ماكيافلى يعتقد أن الشعب الإيطالى من هذا الصنف الأخير فهو شعب لم يصل بعد إلى درجة الفضيلة اللازمة للحكم الجمهورى ولذلك كان يرى أن أكثر الأنواع ملاءمة للشعب الإيطالى هو النظام الإمارى أو نظام الطغيان . ولعله قد ذهب إلى ذلك تمشياً مع سياسته فى تملق أسر مديتشى التى كانت تحكم فلورنسة كما سبق أن ذكرنا . لذلك يقرر ماكيافلى

أن الشعب الطلياني فى أيامه ضعيف ولا يستطيع أن يحكم نفسه بنفسه أى لا يستطيع أن يمارس الشكل الجمهوري . ويقارن ماكيافلى بين الشكل الإمارى والشكل الجمهوري فيقول إن الشعب هو السيد فى الشكل الجمهورى ، أما فى الشكل الإمارى فالسيد هو الأمير ولما كانت أخطاء الشعب أقل من أخطاء الأمير وأحكامه أصح وأعدل فإن الحكم الجمهورى يفوق الحكم الإمارى . وهذا هو ما تؤيده الوقائع التاريخية فروما لم تنهض إلا بعد طرد الملوك وأثينا لم تنهض إلا بعد أن تخلص الأثينيون من بزستراتوس . غير أن كلا النظامين الجمهورى والإمارى فى حاجة إلى قانون يحترم . فالأمير إذا حكم بلا قانون كان كالمجنون والشعب إذا حكم بلا قانون تحول الحكم إلى فوضى . ولكن إذا قارنا بين نظام الأمير المقيد بقوانين والنظام الجمهورى المقيـــد هو الآخر بالقوانين فإن النظام الأخير (الجمهورى) يفضل النظام الإمارى . ولكن ليست كل الشعوب يلائمها النظام الجمهورى أو الإمارى ، فالنظام الجمهورى يقوم على الشعب وعلى الحرية والشعب الحر هو الذى يحكم حكما جمهوريا ، أما الشعب غير الحر فلا يمكن أن يستقيم معه الشكل الجمهورى بل لابد من الشكل الإمارى . ولكى نفهم فكرة ماكيافلى علينا أن نفهم أولا معنى الحرية عنده أو معنى أن الشعب حر أو غير حر . فالدولة عنده تشبه الجسم الحى ، وهى والحال هذه عبارة عن بناء يتكون من عدة نظم كل منها يقوم بوظيفته ، وعن طريق هذه الوظائف يحيا الكائن الحى ويعيش . فالدولة الحرة هى تلك الدولة التى بلغ الأفراد فيها من الوعى درجة تجعلهم يتبعون القوانين والنظم السائدة بشكل تلقائى

وبدون ضغط أو إكراه ، أما الدولة غير الحرة فهى الدولة التى لا يتصرف الأفراد فيها وفق القانون إلا بالضغط والإكراه . والدولة الحرة تشبه الرجل السليم الجسم إذ تقوم أعضاء جسمه كل بوظيفته خير قيام بدون حاجة إلى طبيب أو أدوية وبشكل تلقائى ، أما الدولة غير الحرة فتشبه الرجل المعتل الجسم ، إذ لا تقوم الأعضاء فى جسمه بأداء وظيفتها بشكل تلقائى بل لا بد من طبيب وأدوية لكى تحملها على العمل . فلكى يستغنى الإنسان عن الطبيب لا بد من قسط معين من الصحة أو السلامة أو العافية وكذلك لكى يعيش الشعب حراً غير مقيد يحكم نفسه بنفسه بدون تدخل أمير فى حريته لا بد له من قسط معين من الثقافة أو السلامة أو الفضيلة . فإذا لم توجد الفضيلة ، أى فضيلة السلامة أو العافية فإن الشعب لا يستطيع أن يكون حراً لأنه سيكون فاسداً ، والشعب الفاسد لا يمكن أن يخضع لنظام إلا تحت ضغط أمير قوى يحكم . ومن الصعب جداً إخضاع شعب حر للعبودية . وبالمثل من الصعب جداً تحرير شعب عبد من سلطة أمير لكى يحكم نفسه بنفسه ما دامت تعوزه الفضيلة اللازمة . ولهذا السبب ، من الصعب بل من المستحيل صيانة الحرية أو استحداثها فى جمهورية فسدت الأحوال فيها . وإذا كان لا بد من صيانة الحرية أو استحداثها فى مثل هذه الدولة فمن الضرورى إخضاعها لنظام ملكى أو إمارى .. لأن الأفراد الذين لا تستطيع مجرد سلطة القانون أن تضبط سلوكهم ، لا ينظم هذا السلوك فيهم إلا بقوة ملكية مستبدة . وإذا وصل الشعب الحر إلى النظام الجمهورى فإن نفس الفضيلة التى أدت به إلى هذا النظام تؤدى به إلى أن ينتشر ويمتد ويوسع رقعة أرضه على حساب المجتمعات

الأخرى شأنه فى ذلك شأن الجسم السليم المملوء حيوية وقوة إذ ينمو ويكبر . فالتوسع الاستعمارى نتيجة لازمة من نتائج وصول الشعب الحر إلى نظام سياسى حر ، لأن الشعب الحر يستهدف غرضين : الأول التوسع الاستعمارى ثم المحافظة على الحريات التى يتمتع بها الشعب ، وتلك هى خاصة النظام الحر ؛ بعكس نظام الإمارات الذى يقوم على العبودية ولا يؤدى إلى اتساع . وهنا نلمس تشابهاً كبيراً بين رأى مكيافلى وابن خلدون حيث يذهب ابن خلدون إلى أن المجتمع إذا انتقل من مرحلة البداوة إلى مرحلة الملك بدأ المجتمع فى التوسع وبسط نفوذه على المجتمعات الأخرى . ويضرب ماكيافلى أمثلة من حياة اليونان والرومان ليدلل على صحة رأيه وينتقد المؤلفين والمؤرخين الذين ذهبوا إلى أن السبب فى انتصار الشعب الرومانى ونجاحه فى تكوين دولة مترامية الأطراف هو الصدفة والحظ . وكان بطل هذا الرأى بلورخس المؤرخ الشهير وهذا هو السبب فى أن الرومان كانوا يقدسون آلهة الصدفة ويبنون لها كثيراً من المعابد . ويرى ماكيافلى أن السبب فى انتصار الرومان يرجع أولا وبالذات إلى « نفسية » الشعب الرومانى وما تميز به جيشه ونظامه من ميزات . وهناك ملاحظة أخرى وهى أن التوسع الاستعمارى فى رأى ماكيافلى ظاهرة عادية أو سليمة فالشعب السليم يلجأ دائماً للتوسع بينما كان أفلاطون يرى أن حمى التوسع تدل على مرض فى المجتمع وهى تؤدى إلى حروب دامية بين الدول ، فاعتداء دولة على أخرى فى نظر أفلاطون دليل المرض وضعف النظام الاجتماعى . ولقد لاحظ كثير من المفكرين أن فكر ماكيافلى فى جزء كبير من فلسفته كان يعوزه الاتساق المنطقى ولا سيما فى استخدامه لكلمة فضيلة ، فعندما

يتكلم عن الأمير أو الملك يعني بكلمة فضيلة قدرة الأمير على أن يصير رجلا قوياً شهيراً ناجحاً . وعندما يتكلم عن الشعب الذي يتبع النظام الجمهوري يقول إن به « فضيلة » لا تتوفر في الشعوب التي تعيش على النظام الإماري أو الملكي، فهو يملك القدرة على البقاء والتحمل والنمو ، وهذه القوة الموجودة في الشعب لابد وأن تكون مشتقة من قوة الأفراد أنفسهم . أي أن الفضيلة في الأمير أو الدولة الملكية غير الفضيلة في الدولة الجمهورية . فهذا التردد وعدم الاتساق المنطقي بين أجزاء فكر مكيافلي السياسي هو الذي أدى في أحيان كثيرة إلى سوء فهم فكره.

٦ — القومية : ومن بين النقط التي يبدو فيها عدم التناسق المنطقي أنه في كتابه « الأمير » الذي كان موجهاً لأمراء أسرة مديتشي كان يضع باستمرار نصب عينيه نظام المدن السياسية الذي كان سائداً عند اليونان القدامى وعند الطليان في العصور الوسطى . ولكنه في الفصل الأخير وهو الفصل السادس والعشرين يطلب من أمير فلورنسيه أن يعمل على جمع شمل إيطاليا تحت زعامة الأمير ويجمع شتات القومية الإيطالية ، وبذلك يخلص الطليان من الظلم السائد واستغلال الأجانب والنبلاء لهم. فكما أن ظلم الفرس من ميديا قد أدى إلى توحيد الفرس تحت زعامة قيروس وكما أن أثينا وصلت إلى المجد عندما توحدت تحت زعامة ثيزوس وقوى العبريون إذ اتحدوا تحت زعامة موسى، كذلك يجب تخليص إيطاليا مما هي فيه من إذلال وفوضى أمير ،وسيكون هذا بتوحيدها تحت زعامة مديتشي. ويغرى الأمير بالإقدام على هذه الخطة بقوله إن الشعب والآلهة والصدفة والمسيحية كلها ستكون بجانبه وستؤيده ثم يذكره بكبار الشخصيات التاريخية التي لعبت أدواراً مماثلة .

الفصل الثانى

المذهب الآلى الحديث

توماس هوبز Th. Hobbes

١ — المذهب الآلى الحديث (١): رأينا كيف كان أفلاطون وأرسطو يريان فى الدولة نظاماً طبيعياً عقليا، وكيف ظهرت هذه النزعة عند الرواقيين وعند علماء القانون الرومانى ثم عند كثير من المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى. ومع هذا فإن مذهب الإرادة والاصطناع قد ظهر عند السوفسطائيين والأبيقوريين حيث كان أبيقورس يعتقد أن الدولة مجرد رمز اصطنعه الإنسان لنفسه كما سبق أن ذكرنا. كما نجد تيار الإرادة والاصطناع فى فكرة القانون الإنسانى Lex، كما ظهرت هذه الفكرة عند العبريين وعند المسيحيين الذين قالوا بفكرة الخالق والإرادة الإلهية، كما صورها القديس أوغسطينوس فى فكرته عن السلام الإلهى. وظهرت فكرة الإرادة والاصطناع أيضاً عند وليام الأوكامى ودونز سكوتس ومارسيليو دى بادوا الذين كانوا يعتقدون أن الحياة الاجتماعية شىء اصطناعى، أو مجرد اختراع إنسانى لضمان السلم والنظام والعدل. ولكن حدث فى القرن السابع عشر عندما أصبح المذهب الفردى ذا أهمية أن بدأ المذهب العقلى الطبيعى يضمحل حيث قد أدت اكتشافات القرن السابع عشر إلى انتشار الشك الذى هز اعتقاد الناس فى القانون الطبيعى المطلق لأن هذه الاكتشافات قد أدت إلى تغييرات

جوهرية فى كثير من العقائد : فلم تعد الأرض كما كان يعتقد القدامى اليونانيون تتكون من أجسام حية . فالطبيعة فى رأيهم كانت عبارة عن آلة كبيرة صمم الله فكرتها ، فكل الأشياء آلات . فجاليليو مثلا يعتبر كل شيء فى الوجود آلة ماعدا الله والإنسان لأن كلا منهما مزود بعقل وتفكير . بل نجد مع ذلك مفكرين مثل ديكارت وهوبز يعدون الإنسان آلة ولا يخرجون من نطاق الطبيعة إلا الله وحده . والسبب فى ذلك هو أن القرن السابع عشر يمثل بدء العصر الصناعى أو عصر الآلة ، فقد كان الناس قد وصلوا إلى صناعة الطواحين الهوائية والمضخات والمطابع والساعات .. وكانت هذه الأشياء وأمثالها محل بحث العلماء الذين اعتقدوا أنهم سيستطيعون عن طريق الآلات معرفة كل شيء فى الوجود وعمل كل شيء . وأصبح الناس يتحدثون عن القوة المادية وقل حديثهم عن الروح أو الحياة . وفى ذلك القرن بدأ استخدام العلماء للمنهج الاستقرائى تحت تأثير فرانسيس بيكن ، فالعقل عند علماء القرن السابع عشر أصبح ملكة يلاحظ بها الإنسان ويشاهد الحوادث والوقائع ثم يستنتج من ذلك . القواعد والقوانين التى تخضع لها الوقائع . ولم يعد العقل كما كان عند القدامى الملكة التى تبين للإنسان ما ينبغى أن يكون عليه سلوكه وفق نظام طبيعى يسود العالم ، بل أصبح أداة تحقق له ما يريد . فبيكن مثلا يقول « لكى نخضع الطبيعة علينا أن نفهمها » أو كقول هيوم فى القرن الثامن عشر « إن العقل يجب أن يكون عبداً لرغبات الإنسان » . ولكل هذه الأسباب لجأ المفكرون إلى تصوير الدولة على أنها نتيجة للإرادة والاصطناع : ذلك أن الطبيعة نفسها لما كانت آلية فإن المجتمع

والدولة آليان ، وصانع هذه الآلات أو الأدوات هو الإنسان . وإذا أراد باحث أن يفهم الدولة فعليه أن يبدأ أولا بفهم صانعها وهو الإنسان . فلقد أنشأ الإنسان الدولة بكل حرية ولم يعمد فى إنشائها إلى تقليد نظام كان موجوداً قبل أن يشرع فى إنشاء الدولة . فالعدل والحق وما كان القدامى يسمونه بالمثل كلها أشياء لم توجد إلا بعد وجود الدولة فهى خاضعة للإرادة والاصطناع وبدأ العلماء فى بحثهم للدولة يبحثون فى أخلاق الإنسان ونفسيته ويحاولون تفقه طبيعة الإنسان ، لأنهم كانوا يعتقدون أن فهم الإنسان ، منشىء الدولة . شرط ضرورى لفهم الدولة نفسها .

ومعظم العلماء المنتمين إلى هذا المذهب قد ذهبوا إلى أن الدولة نشأت كنتيجة العقد Contract عقد بين الأفراد لكى يعيشوا تحت ظل نظام تسوده قوانين . أنشأ الأفراد الدولة لكى تنظم شئونهم وتحل النظام محل الفوضى ، وبذلك نرى كثيراً من أصحاب المذهب التعاقدى أى الذين قالوا بأن أساس الدولة هو عقد أبرم بين الأفراد الذين عاشوا فى المجتمعـــات الأولى واتفقوا بمقتضاه على الخضوع لنظام معين تحت أمرة الدولة نقول نرى كثيراً من أصحاب المذهب التعاقدى ينتمون إلى المذهب الآلى أو الميكانيكى . ويقول فون جيرك Von Gierke أن أول مؤلف حديث صاغ نظرية العقد الاجتماعى هو الألمانى يوانس الثريوس Johannes Althusius (١٥٥٧ — ١٦٣٨) . ومن المفكرين السياسيين المشهورين فى هذا العصر المفكر والسياسى الهولندى الشهير هيجو جروسيوس Hugo Grotius (١٥٨٣ ١٦٤٥) وهو يعد أول مؤسس للقانون الدولى وإن كان بعض العلماء السابقين أمثال مارسليو

دى بادوا و Dubois وهوكر . . . قد قاموا بجهودات قيمة فى هذا المجال . وبعد جروسيوس من أصحاب المذهب التعاقدى ، وهو فى كتابه « فى قانون الحرب والسلم De jure belli et pacis يرجع أساس الدولة إلى التعاقد كما يذهب إلى أن من الممكن تكوين علاقات منظمة بين الدول وإحلال السلم محل الخلاف بينها . وبعد هذه المقدمة التى تعطينا فكرة عن جو الفكر السياسى فى القرن السابع عشر ننتقل إلى دراسة كل من هوبز و لوق .

٢ — حياة توماس هوبز ومؤلفاته (١٥٨٨ — ١٦٧٩)(٢) : ولد هوبز لقس مما يفسر معرفته العميقة بنصوص الكتاب المقدس ، وتلقى تعليمه فى Malmes bary التى كانت قريبة من منزله فى West port . ثم التحق بجامعة اكسفورد . وعند تركه الجامعة اشتغل معلماً خاصاً لوليام Cavendish الذى أصبح فيما بعد من نبلاء Devonshire . وكان لهذه العلاقة أثر ضخم إذ عرفته بكثير من أسر النبلاء والطبقات العالية وكبار العلماء أمثال Ben Jonson وبيكن وكليرندن Clarendon ثم جاليليو من الأجانب . ولقد بلغ الثانية والخمسين من عمره ولما يكن قد قام بتأليف على بعد ما عدا ترجمة لتوقيديدس Thucydides . وكان أول مؤلف له هو مبادىء القانون The Elements of Law سنة ١٦٤٠ .
وعند قيام الحرب الأهلية فى انجلترا انتقل إلى باريس حيث كتب مؤلفه De Cive « فى المواطن » سنة ١٦٤٢ وحيث أصبح معلماً خاصاً للأمير تشارلس الذى سيصبح الملك تشارلس الثانى سنة ١٦٦٠ . ولكنه لم يستمر فى هذه الوظيفة كثيراً لأن نزعته ضد الدين قد جعلت السلطات

الفرنسية تحنق عليه لا سيما بعد أن ظهر كتابه الشهير « التنين أو العملاق الكبير» Le viathan سنة ١٩٥١ ، فاضطر للعودة إلى انجلترا حيث وجد تجاوباً بينه وبين القائمين على أمر « الحماية» فيها ، ثم ذهب إلى مقاطعة ديفونشير ليقيم فيها بقية حياته ونشر بعض المؤلفات ، مثل « فى الجسم » de corpore سنة ١٦٥٥ و« فى الإنسان » de homine سنة ١٦٥٩ .

وبعد أن عين تشارلس الثانى سنة ١٦٦٠ ملكا ، استدعى هوبز ورتب له معاشاً محترماً . وظل كذلك حتى ترجم الإلياذة والأوديسا شعراً وهو فى سن الخامسة والثمانين . وتوفى سنة ١٦٧٩ وهو فى سن الحادية والتسعين .

وأهم كتبه بالنسبة لموضوعنا هو كتاب Leviathan الذى وجد فيه معاصروه أكبر داعية لحكم الطغيان والدكتاتورية . يقول عنه Whitehall « إنه ملىء بالآراء المنحطة كالضفدعة السامة » . ومعظم معاصرى هوبس قد حملوا على هذا الكتاب وما حوى من آراء سياسية متطرفة ، ولكن كانت ثمة ثلة مع ذلك تقدره كاسنرى . وعلى كل حال قد أصبح اسم هوبس يمثل واحداً من أكبر رجال الفكر السياسى فى العصور الحديثة .

٣ — رأيه فى الإنسان والعالم : كان يعتقد كمفكرى عصره أن العالم عبارة عن آلة تتكون من أجزاء تسير وفقاً لقوانين آلية أو ميكانيكية يمكن تعيينها والكشف عنها . والإنسان ليس إلا جزءاً صغيراً من العالم ، أو هو عالم صغير microcosm ، فهو الآخر آلة أكثر تعقيداً من النباتات والحيوانات ولكنه مثلها ومثل العالم مكون من أجزاء متحركة . ويتخذ هوبس غاية له الكشف عن القانون الذى بمقتضاه تتحرك هذه الأجزاء فى الإنسان ، وعن القانون الذى يحدد علاقة الإنسان

بغيره من أفراد الجماعة لأن أية دراسة للنظم السياسية فيما يرى هو بس. لا بد أن تبدأ بدراسة الطبيعية الإنسانية، حيث يقول « إننى أجعل أساس الحقوق المدنية للحكام وواجبات الأفراد وحريتهم - الميول الطبيعية للإنسان كما نعرفها » . والحواس هى أساس كل شيء فى الإنسان حتى الفكر نفسه ، فإن الإنسان يستمد كل شيء من الحواس ، فهو يستمد منها التذكر والتخيل والتعقل . . . وكل ما هو فى الإنسان ليس إلا نتيجة لضغط الأشياء الخارجية على الحواس، والضغط ليس إلا حركة الأشياء. فالحركة إذن أساس كل شيء فينا . والتذكر والتخيل والتعقل وهى التى يستمدها الإنسان من العالم الخارجى تسمى القوى المستقبلة (بكسر الباء) receptive powers وهى تنتج حركات أخرى فى مخ الإنسان يمكن أن تسمى بالقوى الفاعلة أو النشيطة كالعواطف والانفعالات . وما يرغب فيه الإنسان يسمى خيراً ، واللذة ليست شيئاً آخر إلا الحركة التى تصحب الشيء المرغوب فيه فى العقل . وبالعكس الشر evil هو ما يرغب عنه الإنسان والحركة التى تصحب الشيء المكروه فى العقل تسمى ألماً . فاللذة والألم ليسا شيئين جامدين ، بل هما متغيران فى كل شخص بحسب الظروف ، كما أنهما يختلفان من شخص لآخر . ويتم كل ذلك بشكل آلى ، فما يرغبه الإنسان يحدث فى نفسه حركة اللذة وما لا يرغبه يحدث فى نفسه حركة الألم بشكل آلى . فالإنسان إذن خاضع لقانون الحركة العام فى العالم وهذا القانون هو الذى يجعله يصمم على فعل ما يرغب وعلى ترك ما لا يرغب . ومن المستحيل عليه أن يرغب فى شيء يرغب فيه غيره دونه أو بالعكس يكره شيئاً يكره غيره دونه . فالإنسان

يتحرك ويسعى لتحقيق الأشياء التى يرغب فيها ومن التضليل أن نزعم أنه يتحرك ويسعى لتحقيق أغراض أخرى . وإذا نجح الإنسان فى تحقيق ما يرتضيه قيل إنه يعيش فى سعادة felicity . ولما كانت رغبات الإنسان لا حد لها فهو يبحث دائماً عن تحقيق رغبة بعد أخرى بلا نهاية، مستعيناً فى ذلك بقوته على تحقيق هذه الرغبات التى لا حصر لها - فإن الحياة الإنسانية عبارة « عن رغبة مستمرة لا تهدأ ، فى مزيد من القوة ، رغبة لا تقف إلا عند الموت » . والفرد الذى يصف لنا هوبز نفسيته فرد معزول انطوائى، حيث أن لكل فرد ميولا ورغبات تختلف كل الاختلاف عن الآخرين . لذلك نعته بعضهم بأنه أكبر مثل للمذهب الفردى فى تاريخ الفكر السياسى . ولكن هذا الفرد عنده القدرة على الاتصال بالآخرين لأن عنده قدرة الكلام، والكلام أو اللغة تستلزم اتفاق الناس على رموز مرتبطة بمعانى معينة . واللغة ليست فقط وسيلة لاتصال الفرد بالآخرين ، بل هى وسيلة من وسائل شعورنا بأفكارنا . لأن اللغة جعلت الناس يطلقون أسماء على الأشياء وهذه الأسماء تحمل أفكاراً ، ثم انتقل الناس من الأسماء إلى التعاريف ثم إلى البراهين والعقل . . . وملكتنا العقل والدين هما الشيئان الوحيدان اللذان يفرقان بين الإنسان والحيوان . ولكن العقل شىء اصطناعى بينما العواطف والانفعالات شىء طبيعى وجد مع الإنسان . ثم إن العقل الإنسانى عرضة للخطأ . فكما يخطىء التلميذ فى المدرسة فى العد كذلك قد يخطىء المدرسون والمفكرون ، بل إن الإنسان قد يخطىء فى استنتاجاته وفى تفكيره ويصل إلى نتائج أبعد ما تكون عن الصواب بشكل لا يفوقه فيه حتى

الحيوان . بل إن الفلاسفة وهم أكثر الناس تفكيراً لأكثر الناس عرضة لمثل هذه الأخطاء . ولكن العقل هو المساعد الأول للإنسان في محاولته الوصول إلى السعادة . ولقد وضعت الظروف الإنسان بين أفراد من بنى جنسه يجعلون من الصعب عليه أن يحقق لنفسه ما يريد ، فهم يرغبون فى نفس الأشياء التى يرغب فيها ، وبذلك يقع التصارع بين الناس . وكل يريد أن يبز أخاه وبذلك يقع التنافس على الشرف والثروة والسلطة ، وبذلك أيضاً يقع بين الناس الحقد والحسد والتنابذ والبغضاء وأخيراً الحرب وهى اشياء لا تعرفها مجتمعات الحيوانات أو الحشرات كمجتمع النمل والنحل . وبما أن قوى الناس تقريباً متساوية وليس بينهم من يضع حداً للنضال بين الناس فإن الناس سيظلون أبداً فى حرب وفى خوف وتنافس مستمر . ولعل ما يؤدى إلى استمرار هذه الحال هو ما يوجد فى عقل الإنسان من نقص وهو الخيلاء أو الكبرياء فكل إنسان يعتقد أنه أعظم وأقوى وأذكى من الآخرين وبذلك تقضى هذه الخيلاء على حكمة الناس وما زودوا به من عقل ويقع القتال والتنافس بينهم .

٤ — رأيه فى الدولة : تلك هى الحالة الطبيعية التى وجد عليها الإنسان فالإنسان عند ما وجد فى حالته الطبيعية لم يكن عنده صواب ولا خطأ ، عدل أو ظلم ، بل كانت القوة والخداع تكونان أساس الفضائل الرئيسية، فالقوى يعتدى على الضعيف والكبير يأكل الصغير وكل شيء كان يقوم على القوة الجسمية ووسائل الاحتيال . وفى مثل هذه الحالة لم تكن الإنسانية لتتقدم أو تتطور ، فلم تكن ثمة زراعة ولا صناعة ولا ملاحة

ولا تفكير فى إيجاد وسائل لإسعاد الإنسان . . . لأن هذه كلها تستلزم الاستقرار الذى كان يعوز هذا المجتمع الإنسانى الأول . ولكن هذه الحالة لم تدم لأن الإنسان مزود بانفعالات وعواطف وخيالات ، فهو يخشى الموت ويرغب فى الأشياء الضرورية لحياته ثم إن العقل يعلم الإنسان الخضوع أو الطاعة للقوانين الطبيعية . وللقوانين الطبيعية معنى عند هوبز يختلف عن معناها عند الرواقيين مثلا ، فالقانون الطبيعى عند الرواقيين يعنى العدل الخالد أو مثال الأخلاق الذى تقاس به النظم السائدة ، أما عند هوبس فالقوانين الطبيعية مجرد نصائح يزود بها الإنسان للاحتراس.وأهم القوانين الطبيعية التى يسميها هوبس بمواد السلم Articles of peace أن الإنسان يجب عليه أن يبحث عن السلم الذى بدونه لن يستطيع الوصول للسعادة وأن الإنسان إذا لم يصل للسلم فعليه ان يستخرج من سلاح الحرب كل منفعة وفيرة ، وأن الإنسان يجب أن يتنازل عن حقوقه لكى يمتلك كل شىء على شريطة ان الآخرين يفعلون بالمثل ، وان الانسان يجب ان يحترم العهد الذى قطعه على نفسه فى مثل هذه الحالة . . . الخ . لا تدوم إذن حالة الطبيعية لأن الإنسان مزود بالصفات التى ذكرناها . وعلى ذلك نجد أن إرادة الأفراد قد ساعدتهم تحت تأثير العقل لكى يكونوا مجتمعاً . وهذا المجتمع ممكن التحقيق إذا اتفقوا على وضع حدود لإرادة كل منهم وإذا تعهدوا على نقل حقوقهم المطلقة فى أن يريدوا ما يشاءون وأن يفعلوا ما يشاءون بلا تحديد ، إلى طرف ثالث وفق عقد يبرم بينهم للاتفاق على ذلك . وهذا الطرف الثالث الذى سيتنازل له الأفراد عن حقوقهم المطلقة لا بد أن يكون

ذا صفات خاصة . فهو سيكون ممثلا لكل شخص ، أى سيكون شخصاً مصطنعاً أو خيالياً منفصلا عن الشخص الطبيعى ، ثم إنه سيريد ويتصرف ممثلا لكل فرد . وإرادة مثل هذا الشخص ستكون وكيلة عن إرادات جميع الأفراد المتنابذة،وهذهالوكالة هى الطريق الوحيد «لتوحيد» الأفراد أو لإيجاد الوحدة بينهم « فإن مجموعة من الناس تتحول إلى شخص واحد عند ما يمثلها رجل أو شخص واحد ؛ على شرط أن يتم هذا بموافقة كل إنسان بنفسه فى هذه المجموعه . . . ولا يمكن أن نفهم الوحدة فى مجموعة على نحو آخر غير هذا » . ومثل هذا العقد يجب أن يكون أبدياً ولا مكان للرجوع فيه . ولكن لما كان الناس قد اضطروا إلى ذلك اضطراراً للخروج من حالة الطبيعية فإن كثيراً منهم يحاول الخروج على نصوص العقد لأن هذا العقد ضد الغرائز الإنسانية حيث يحد من إرادة الأفراد وحرياتهم ، لذلك كان لابد من قوة تلزم الأفراد باحترام العقد « فالعهود بدون السيف — فيما يقول هوبز — ليست إلا كلمات » . وعلى ذلك يجب أن يكون ممثل الشعب رجلا قوياً قادراً على صنع أى شيء . وهذا الرجل الذى تنازل له الناس عن حريتهم وإرادتهم هو « العملاق العظيم Leviathan أو لكى يعبر عنه باحترام هو الإله الفانى الذى نحن مدينون له بعد الإله الباقى بسلامنا وحمايتنا » . لأن هذا الرجل إنما تجتمع فيه كل إرادات الأفراد الموجودين فى المجتمع وسلطاتهم ، لذلك فسلطته جبارة واسعة يستخدمها فى سيادة السلم والطمأنينة بين الأفراد وفى الدفاع عن المجتمع ضد المغيرين عليه من المجتمعات الأخرى . وهذا الطرف الثالث وهو المستفيد بالعقد يجب أن

يكون فى رأى هوبس ملكا ، لأن مطالب الملك وملذاته على كل حال محدودة بينما إذا كان الطرف الثالث جماعة فإن ثروة الدولة لن تكفى لملذات أفرادها ومطالبهم . ثم إن الملك عادة إن وصل إلى القمة فإنه يفكر فى صالح مواطنيه ولا يستطيع الملك أن يكون غنيا مشهورا مطمئناً إذا كان شعبه فقيرا حقيرا أو ضعيفاً . بينما الأقلية الأرستقراطية أو الديمقراطية قد يفكر أفرادها فى القيام بالمكائد ضد بعضهم بعض وذلك على حساب الدولة وقوتها . ويعتقد هوبس أن النظام الملكى هو النظام الأصيل أما النظم الأخرى فهى نظم اصطناعية تقوم على أنقاض النظام الملكى عندما يفسد . وهنا ملاحظة لا بد منها وهو أن هوبس يهمه أن تحكم الدولة حكما مطلقاً من كل قيد أو طغيانياً ولكنه لا يهتم بشكل الدولة ملكية كانت أو ديمقراطية أو أرستقراطية وإن كان يفضل الملكية ، فكل ما يهمه هو أن يكون العملاق وهو الدولة حاكما مطلقاً ولا يهمه بعد ذلك إن كان العملاق شخصاً واحداً أو عدة أشخاص . ولكن ما هى صفات العملاق أو رئيس الدولة وما هى اختصاصاته ؟ هو المصدر الوحيد للقوانين وهو طبعاً المفسر الوحيد لها . وهو لا يخضع للقوانين المدنية التى يخضع لها الأفراد العاديون ولكن هو خاضع لهذه القوانين ، طالماً أراد الخضوع لها . وليس ثمة قانون ثابت لأن العملاق هو الذى يحدد الحق والعدل بحسب ما يرى . ذلك أن أوامره وقوانينه لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون ظالمة أو ضد الأخلاق لأن القانون هو ما يأمر به الحاكم أو العملاق . وقد يكون القانون متنافياً مع القوانين الطبيعية أو قوانين السلم التى بينها هوبس ، فهل

فى هذه الحالة تكون قوانين ظالمة ؟ يقول هوبس إنه ليس من حق الأفراد أن يحتجوا على الحاكم بالقوانين الطبيعية فى زعمهم بأن قانوناً أصدره ظالم، لأن القانون قانون لأن الحاكم أصدره وسنه ، ولأن نهاية القانون الطبيعى هى إيجاد العملاق وإنشاء المجتمع الإنسانى أو الحاكم العملاق ، ثم بعدذلك إذا تكون المجتمع وعملاقه فإن هذا الأمير له وحده الحق فى تفسير القوانين الطبيعية . وكذلك الشأن فى القوانين الإلهية لا يمكن أن يحتج بها ضد العملاق لأن له وحده الحق فى تفسيرها . وليس من حق الأفراد أيضاً أن يحتجوا على العملاق بأن قوانينه تتعارض والضمير الإنسانى لأن القانون هو الضمير العام الذى ارتضى الإنسان لنفسه أن يخضع له ، ولذلك فالحاكم له التصرف الأول والأخير هنا أيضاً . وثمة تحديد واحد على حرية العملاق إذ لا يستطيع أن يأمر إنساناً بأن يقتل نفسه، لأنه فى هذه الحالة إنما يذهب ضد الغرض الإنسانى الأول من توفير السعادة للإنسان وبذلك يكون قد خرق العقد . وهذه هى الحالة الوحيدة التى أجاز فيها هوبس للأفراد أن يخرجوا على طاعة العملاق !! ومع ذلك يجب ألا نتصور أن الحياة تحت حكم العملاق مجردة من كل حرية ، فلكل إنسان الحق فى أن يفعل كل شىء تحت ظل القانون ، مادام متمشياً مع القانون ، لأن فائدة القانون ليس فى الحد من حرية الأفراد فى القيام بأعمال حرة طوعية ، بل فى توجيههم بحيث لا يضرون بعضهم بعضاً بتحقيق رغبات عاصفة غير حكيمة . فالأفراد أحرار فى بيعهم وشرائهم وفى اختيار مسكنهم وطعامهم ومهنتهم فى الحياة وفى تعليم أولادهم لون الثقافة الذى يجدونه جديراً بهم وما شابه ذلك . وكذلك كان

هوبس يرى أن الفكر والضمير بعيدان عن سلطة العملاق بحيث يترك للأفراد حرية العقيدة الخاصة . ذلك أن العملاق لا يستطيع أن يجبر الناس على اعتقاد معين ولا أن يحملهم على التفكير ، فالتفكير حر لا يستطيع شيء أن يعوقه .

هذا هو العملاق أو رئيس الدولة كما تصوره هوبس، حقوقه والتزاماته وحقوق الأفراد الخاضعين له والتزاماتهم . ولكن هوبس يثير بعض الاعتراضات ويجيب عليها : فقد يقال إنه لم يوجد حاكم على الأرض بهذه القوة التي منحها العملاق . ويرد هوبز على ذلك بأنه بيّن القواعد السليمة التي يجب أن يسير عليها نظام الحكم ولا يضيره ألا تكون مطبقة ، فهو يكفيه أنه قد بين هذه القواعد . والاعتراض الثاني أن الناس سيكرهون العملاق، ويجيب على ذلك بأن من الطبيعي أن يكره الناس الحاكم !! لأنهم لا يدخلون في حسابهم أن تكوين الدولة والحياة الاجتماعية لا يخلو من بعض المنغصات، كما ينسون أن أكبر منغص، وهو المعيشة تحت ظل حكومة ونظام للحكم ثابت، أقل من أضأل منغص في بلد قامت فيه الحروب الأهلية وخلا من السلطان ومن السلطة المركزية القاهرة. لأن السلطة السياسية هي التي توصل الأفراد للسعادة ، فكلما كانت قوية كبيرة عظيمة كلما ضمنت لهم الحياة في طمأنينة وسلم وبالتالي الوصول إلى السعادة وهي الغاية المنشودة لكل الأفراد البشريين . فإذا كان هوبز قد منح العملاق سلطة كبيرة وجعل الأفراد يدفعون ثمناً غاليا له وهو حريتهم فذلك لأنه في مقابل ذلك - فيما يرى - يمنحهم الحياة والسعادة ويجنبهم الموت والشقاء . ولقد انتقد كثير من العلماء هوبز وجميع أصحاب المذهب التعاقدي بأن ما سموه

باسم حالة الطبيعة التى مرت بها البشرية قبل العقد هى حالة افتراضية محضة لم تحدث اطلاقاً فى تاريخ البشرية ، إذ دلت الأبحاث على أن الإنسان لم يحدث أن وجد فى مجتمع يسير سبهللا وبلا نظام ، بل حيثما وجدت المجتمعات الإنسانية فإنها وجدت بسلطة سياسية تعلو الأفراد وتدبر شئونهم . ولكن نظرية هوبز لم تضعف إزاء هذا الاعتراض ، حيث يقول إنه حتى لو فرض أن حالة الطبيعة مجرد فرض فإن نظريته لا يزال لها كل قوتها لأنها تنصب أيضاً على حالة المجتمعات التى تتجرد من السلطة السياسية . ثم إن العقد السياسى لا يعنى الناحية التاريخيه ، فهو لا يعنى عند علماء القرن السابع عشر أن الإنسانية قد مرت بمرحلة الطبيعة ثم تلتها مرحلة المجتمع المدنى محددة بالسنين والشهور ، بل كانت نظرية العقد تفهم على أن الإنسان منطقيا قدمر بمرحلة الطبيعة ثم بمرحلة الحياة الاجتماعية . فكان من المفهوم أن النظرية تشرح أساس تكوين الدولة والأساس القانونى لوجودها ، فكانت نظرية العقد محاولة للإجابة على هذا السؤال « لماذا يطيع الناس الدولة ؟ » ولم تكن للإجابة على هذا السؤال « ما هو الأساس التاريخى للدولة ؟ والواقع أن ثمة أسباباً كثيرة جعلت علماء القرن السابع عشر ومن أتى بعدهم يلجأون إلى نظرية العقد السياسى فى تفسير الأساس القانونى للدولة : إذ يرى جدنجز أن نضوج نظرية العقد يرجع إلى وجود نظم قانونية منظمة وثابتة تحدد العلاقات بين الناس فى ظل الكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى ، ويرى D. y. Richie أن السبب فى نضوج هذه النظرية فى القرن السابع عشر هو انتشار جمعيات منظمة وهيئات وجماعات فى هذا القرن فى دول

أوروبا المختلفة . ويرى بارنس أن السبب اقتصادى وهو انتشار التجارة وحرية التعامل مما أدى إلى الاهتمام بالعقود التى كانت تلعب الدور الرئيسى فى تنظيم الحياة الاقتصادى والتجارية والصناعية . كما يرى أخيرا كثيرون أن نظام الاقطاع وما ينطوى عليه من عقد بين السيد الشريف الاقطاعى وتوابعه هو الذى أوحى بفكرة العقد للمفكرين السياسيين وإن كانت الفكرة قديمة . ولقد وجه كثير من النقد إلى المبادىء المختلفة التى بنى عليها هوبز مذهبه . وبالرغم مما قدم لنظرية هوبز من نقد فإن كثيراً من العلماء يعدون هوبس أول مفكر فى العلوم السياسية وواضع أسس هذه العلوم ؛ وبعضهم يعد كتاب Leviathan أو العملاق أهم مؤلف فى العلوم السياسية ، إذ يقول Oakeshott « إنه أعظم كتاب ، وربما الكتاب الرئيسى الوحيد فى الفلسفة السياسية باللغة الإنجليزية » .

٥ - أهمية هوبس فى تاريخ الفكر السياسى : يعتقد كثير من المفكرين أن هوبس يعد أهم مفكر وفيلسوف سياسى فى تاريخ الفكر الانجليزى ومن أهم الفلاسفة السياسيين فى التاريخ الإنسانى عامة . فهو وإن كان قد قال بالحكم المطلق التركيزى إلا أنه فتح الباب أمام المفكرين والعلماء بالمطالبة بضرورة الرقابة على أعمال الحكومة وهو ما سيقول به لوق فى انجلترا ومنتسكيو فى فرنسا ، كما يعزى إليه فضل السبق فى مطالبة الأفراد بمساعدة الدولة حتى تنجح فى شئون الحكم . وبالرغم من أنه قد أعطى سلطة لا حد لها للعملاق الحاكم إلا أنه لم ينس لحظة واحدة أن كل ذلك اصطناعى، فالدولة ليست إلا آلة أو أداة كونها الأفراد بناء على عقد أبرم بين الحاكم والمحكومين، والعقد والحال هذه يستلزم رضاء الطرفين المتعاقدين.

ومن هنا نجد أن هوبز فتح الباب أمام الأفراد ليفكروا فى صياغة حاكم أقل تعنتاً من العملاق وأكبر طاعة لهم . كما أن نظام حكم العملاق يعبر أكبر تعبير عن المذهب الفردى لأن الدولة عند هوبز لم توجد إلا لخدمة الفرد وتوفير حاجياته ، فهو وإن لم يكن من بين المفكرين الأحرار ولا ديمقراطياً إلا أنه على رأس أصحاب المذهب الفردى . فهو لا يعتقد بفكرة الشعب أو الرغبة العامة أو الصالح العام ، فهو لا يعرف إلا الفرد فالدولة فى رأيه قد ألفت لتخدم مصالح الأفراد . كما أنه أيضاً قد فتح الطريق للفلاسفة النفعيين أمثال بنتام بفكرته عن اللذة والألم ، كما سنرى .

الفصل الثالث

جون لوق John Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤)

١ — حياته ومؤلفاته : يعد لوق أو لوك أعظم المفكرين السياسيين بعد هوبز ، وسنجد أن ثمة كثيراً من الظروف المتشابهة التى مرت بحياته وحياة هوبز . ولد سنة ١٦٣٢ وكان والده محامياً ينتمى للمطهرين Puritans وعضو برلمان أثناء الحروب الأهلية الانجليزية . ولقد تلقى لوق تعليمه فى وستمنستر واكسفورد . ولقد أدى اطلاعه على مؤلفات ديكارت إلى شغفه بالفلسفة ، كما أدت صداقته لروبرت بويل Boyle إلى إشعال حماسه للعلوم الطبيعية ولذلك درس الطب وأصبح طبيب اللورد آشلى أو نبيل شافتسبرى Shaftesbury فيما بعد . ولقد أدى اتصاله بالنبيل شافتسبرى إلى عدة معارف ارستقراطية أثرت فى حياته ، كما حدث لهوبز عند اتصاله بنبيل ديفونشير . ولقد عينه نبيل شافتسبرى أميناً لمجلس التجارة والزراعة عند ما كان رئيساً لهذا المجلس وبذلك جرب بشكل عملى شئون الحكم . ولكن صحته لم تكن دائماً على ما ينبغى ، لذلك ترك عمله سنة ١٦٧٥ لكى يقضى أربع سنوات فى ارتحال مستمر فى فرنسا فى معيشة بائسة بعكس هوبز . ولما عاد من هذه الرحلة إلى انجلترا اتصل بشافتسبرى بعض الوقت ثم ذهب إلى مدينة أكسفورد لأنها كانت أكثر ملاءمة لصحته . وفى هذه الأثناء انضم سافتسبرى إلى منماوث Monmouth فى تمرده ضد الملك جيمس الثانى وفر إلى هولنده ، ولذلك سافر لوق إلى

هولنده بحجه أن صحته أصبحت لا تساعده على البقاء فى انجلترا . وكان من أجل ذلك أن اتهم باشتراكه فى تمرد مونماوث . ولقد أظهر لوف أنه أقل شجاعة من هوبز حيث لم يعد إلى انجلترا بالرغم من صدور العفو عنه، حتى سقوط أسرة ستيوارت. وفى هولنده أسهم فى إمداد حملة وليام أوف أورانج على انجلترا ولكنه وقد تحسنت صحته فى هولنده استطاع أن يلتفت لبحوثه العلميه ، فألف سنة ١٦٨٩ «الخطاب الأول عن التسامح». وفى نفس السنة عاد إلى انجلترا حيث نشر سنة ١٦٩٠ أهم مؤلفاته « مقال عن الفهم الإنسانى Essay concerning Human understanding الذى ألفه فى تسع عشرة سنة . وفى نفس السنة نشر كتابه الشهير الثانى «رسالتان عن الحكومة المدنية Two treatises on Civil Government ثم خطابه الثانى عن التسامح ، وفى السنة التالية ظهر خطابه الثالث عن التسامح ، وأخيراً فى سنة ١٦٩٣ ظهر كتيبه عن « بعض أفكار تتعلق بالتربية . وله عدة أبحاث وجهود فى الاقتصاد والصحافة ، فمثلا لعب دوراً هاماً سنة ١٨٤٥ فى تثبيت حرية الصحافة ، وفى سنة ١٦٩٦ اشترك مع نيوتن فى تثبيت النقد . وساءت صحته فانسحب فى أوتس oats فى اسكس حيث توفى سنة ١٧٠٤ . ولما كان الإقليم الذى كانت تعيش فيه أسرة لوق ملكياً أو ملكى النزعة على حين كان والد لوق ضد الملك (لوق نفسه قد لعب دوراً كبيراً فى مناهضة أسرة ستيوارت)، فإن أسرة لوق قد عانت من ذلك الشىء الكثير من الاضطهاد من أهل الإقليم الذى كانت تقيم فيه . ولا شك أن التشابه كبير بين حياة لوق وهوبز فكلاهما درس فى اكسفورد وكلاهما لم يفد كثيراً من الجامعة وكلاهما اتصل فى الجامعة

بشخصيات كان لها أثر فى حياته فيما بعد . وكلاهما أسهم فى الارتباك السياسى الذى سيطر على انجلترا فى منتصف القرن السابع عشر وكلاهما سافر للخارج . . الخ الخ . وبالرغم من أهمية لوق كما سنرى فى تاريخ الفكر السياسى إلا أن رسالتية عن الحكومة المدنية لم يكن لهما نفس التأثير الذى كان لكتاب هوبس « العملاق» ولم تكونا مثيرتين كعملاق هوبس وليس لهما نفس القوة والمتانة ، وأسلوبهما ليس فى غنى أسلوب العملاق . ولكن كان مطهراً كوالده من حيث أنه كان يرى أن سلطان الدولة يجب أن يكون ذا حدود تحده .

٢ — رأيه فى الطبيعة الإنسانية : لقد عرض لوق للطبيعة الإنسانية فى كتابه مقال عن الفهم الإنسانى . فالرغبة desire هى مصدر كل الأفعال الإنسانيـــة ، وهى شعور بعدم الارتياح الذى هو الألم ، وهو شعور يرغب الناس فى التخلص منه . وموضوع كل عمل إنسانى هو أن يحل القوة محل الألم . « فما يستطيع أن يحدث اللذة لنا نسميه خيراً وما يستطيع أن يحدث ألماً نسميه شراً » . وليس ثمة معايير واحدة ثابتة للخير والشر ، فالتاريخ فيما يرى لوق يرينا أن ما هو فضيلة فى جماعة يعد رذيلة فى جماعة أخرى وبالعكس . على أن لوق يناقض نفسه فيما بعد ويقول بأن الأخلاق كالرياضة تخضع لقوانين لا تتخلف ، قوانين ثابتة مطلقة ، وهذه القوانين هى القانون الإلهى Divine Law والقانون الطبيعى Natural Law ، أما القانون الإلهى فهو المعبر عن إرادة الله التى ترسم للإنسان كيف يتخلق . ويستطيع الإنسان الوصول إلى فهم كيفية التخلق عن طريق العقل والنصوص

الدينية أو الكتب المقدسة . والقانون الطبيعى هو أيضاً قانون أزلى وهو مقياس الخير والشر ويستطيع الإنسان أن يكتشفه بالعقل ، وهذا القانون يأمر الناس بتنفيذ إرادة الله . ونحن نرى أن الفرق بين القانون الطبيعى والقانون الإلهى ليس واضحاً الوضوح كله عند لوق . ويقول لوق إن الناس لا يرغبون إلا فى اللذة وعلى ذلك يجب عليهم أن يعملوا على تحقيق أكبر قسط من السعادة العامة ، وعلى ذلك أيضاً فمقياس الخير والشر فى أعمالهم هو الصالح العام أو السعادة العامة ، فما يحقق السعادة العامة يعد خيراً وما لا يحقق إلا النفع الخاص يعد شراً . ونحن نرى من هذا أن لوق لم يكن فى تفكيره فى عمق هوبس كما أن تفكيره يعوزه كثير من الانساق المنطقى . وأكبر فرق بين هوبس ولوق كان فى نظرية العقد الاجتماعى وتفسيرها كما سنرى . وهذا الفرق بينهما آتى من أن موقف هوبس من ثورة سنة ١٦٨٨ هو الذى أملى عليه نظريته فى العقد ، وثورة سنة ١٦٨٨ هى التى تولى فيها وليام أوف أورانج حكم انجلترا وكان لوق من بين المساعدين له على ذلك ، فلوق يرى أن هذه الثورة خالدة بينما هوبس لو ظل حيا لم يكن ليرى فيها إلا أنها أدت للفوضى ، وأنها كانت تمثل الظلم . وسنعرف كيف أدى موقف كل منهما من الحروب الأهلية الانجليزية إلى رأيه فى العقد الاجتماعى .

٣ — <u>حالة الطبيعة</u> : يقول لوق إن الإنسان قبل أن يعرف نظام الحكومة والدولة كان يعيش فى حالة الطبيعة . وفى هذا الطور من أطوار المعيشة الإنسانية كان الناس يعيشون أحراراً متساوين ، فكل إنسان كان يتصرف بحسب ما يرى . غير أن حالة الطبيعة لا تعنى أن الإنسان

كان يعيش فى حالة تحلل من كل القواعد، إذ على الرغم من أن الإنسان كان يعيش فى هذه المرحلة حراً من أية قوة تعلوه على الأرض فإنه كان يخضع لقانون الطبيعة ،لأن ثمة حقوقاً للإنسان تشتق من هذا القانون الطبيعى كحق الحياة وحق الحرية وحق التملك أو الملكية . فوفق القانون الطبيعى لكل إنسان الحق فى أن يفعل ما يريد بشرط ألا يتعارض مايقوم به مع قانون الطبيعة . والإنسان مقيد بقانون الطبيعة على شرط أن يكون له عقل يدله عليه ، لأن العقل هو الذى يميز بين الإنسان والحيوان ، فإذا لم يكن عند الإنسان العقل الناضج الكافى ليدله على قانون الطبيعة فإن الحرية تؤدى به إلى البعد عن بنى الإنسان وإلى أن يصير من بين الحيوانات . اما حق الملكية أو التملك فإن للإنسان الحق فى أى شيء حصل عليه بعمله ومجهوده على شرط أن يستغله استغلالا جيداً ولا يسيء استغلاله لأن الله « لم يخلق للإنسان شيئاً يدمر » . ولكن القانون الطبيعى لا يمنح حقوقاً للإنسان وحسب ، بل هو يلقى على كاهله التزامات ، فالإنسان ملزم بالمحافظة على حياة الآخرين طالما أن هذه المحافظة لا تتعارض مع محافظته على حياته نفسها ، والإنسان ملزم بالوفاء بالعهود التى يقطها على نفسه ، لأن « الصدق والوفاء بالعهد ينتميان للإنسان من حيث هو إنسان وليس من حيث هو عضو فى جماعة . فحالة الطبيعة هذه التى كان للأفراد فيها حقوق وعليهم التزامات كانت حالة اجتماعية أخلاقية ، فهى ليست كما ادعى هوبز ذلك « حالة حرب « كل الناس مع كل الناس » » ، لم وتكن حالة الحياة كانت الحياة فيها بائسة خشنة قصيرة وحشية . ولكن مع ذلك لم تكن هذه الحياة تخلو من متاعب : إذ برغم

أنها لم تكن حالة حرب ، إلا أن السلم لم يكن فيها سائداً باستمرار ، إذ كان مهدداً دائماً بسبب فساد الأفراد الشريرين وانحرافهم عن الصواب . فهذه الحالة كانت ، برغم ما كان يتمتع به الإنسان من حرية ، حالة تسيطر عليها المخاوف والأخطار . وهذه الحالة كان يعوزها ثلاثة أشياء : أولا وجود قانون مستقر معروف ، ثانياً وجود قاض محايد معروف ، ثالثاً وجود قوة تنفيذية من شأنها تنفيذ الأحكام العادلة .

٤ — العقد الاجتماعي . ولكل هذه المساوىء خرج الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ولكن الحاله المدنية لم تتكون إلا بعقد أبرم بين الأفراد . وهذا العقد هو عقد أبرم بين الأفراد لوضع حد لحالة الطبيعة وإنشاء حياة سياسية ، وهو عقد يلزم لصحته موافقة إجماعية من جميع الأفراد . وهذا العقد وإن كان قد أبرم بإجماع كل الآراء إلا أنه ينص على أن الأفراد في المستقبل يجب أن يخضعوا لرأى الأغلبية لأنهم لو ساروا على رأى الإجماع فمعنى هذا أنه سيكون من الصعب عليهم أن يتخذوا قرارات فى حياتهم السياسية . والعقد الذى أبرم بين الأفراد لا يمكن الرجوع فيه ، فالأفراد الذين وقعوا العقد لا يستطيعون التحلل منه والرجوع لحالة الطبيعة . وكذلك الشأن فى الأجيال المتعاقبة إذ عليها أن توافق على هذا العقد ، لأن كل طفل يولد إنما لا ينتمى لأى قطر أو حكومة ، ولكنه بمعيشته فى دولة ما إنما يكون قد ارتضى بشكل مضمر نصوص العقد . وفى هذا العقد يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم التى كانت لهم فى حالة الطبيعة وليس عن كل حقوقهم كما ذهب إلى ذلك هوبس . فكل ما تنازل عنه الأفراد هو حقهم فى صب العقاب ، على من يسىء إليهم ؛

إذ سيتولى هذه المهمة شخص يرتضونه ليسير وفق قواعد هي الأخرى يرتضونها أو يرتضيها ممثلون لهم . فالعقد عند لوك ليس إلا التنازل عن بعض الحقوق لا كل الحقوق ، فهو تنازل محدود . وهذا العقد خلافاً لعقد هوبس لا يضع حداً لقانون الطبيعة بشكل نهائي ، فهو يضع حداً لحالة الطبيعة لا لقانون الطبيعة ، فالإنسان في المرحلة التي نشأت فيها الدولة لا يزال خاضعاً لقانون الطبيعة كما كان قبل ذلك . وهذا العقد ليس إلا خطوة أولى لتكوين حكومة . فالعقد الاجتماعي قد قضى على حالة الطبيعة وأدى إلى تكوين المجتمع الإنساني ، ولكن تأتي بعد ذلك خطوة أخرى وهي تكوين الحكومة . والشعب لا ينشيء الحكومة ثم يبرم عقداً معها وإنما هو يرسم صورة لوثيقة تعبر عن أمانيه وهذه الوثيقة تؤدي إلى إيجاد هيئة تحمل ثقة الشعب لكي تمسك في يدها زمام الأمور . وهذه الهيئة هي الحكومة ، فإذا قبلت الحكومة ثقة الشعب كان معنى هذا أنها تستطيع أن تحكم الشعب ولكن على شرط ألا تخرج عن الحدود التي ترسمها الثقة . والشعب هو في الآن نفسه منشيء الثقة والمستفيد منها . فمن حيث أن الشعب هو منشيء الثقة نستطيع أن نقول إن ثمة عهداً بين المجتمع والحكومة ، وأما من حيث أن الشعب هو المستفيد من الثقة فإننا لا نستطيع أن نقول إن ثمة عهداً أو عقداً عقد بين الشعب والحكومة ، لأن هناك التزامات من جانب واحد وهو جانب الحكومة التي التزمت أن تعمل وفق الثقة الممنوحة لها . وعلى كل حال نجد أن فكر لوك في هذه النقطة غامض ، فهو لم يذكر في أي مؤلف من مؤلفاته أن ثمة عقداً بين الشعب والحكومة ، ومع ذلك يقول إن ثمة

عهداً أو ثقة Trust بين الشعب والحكومة . ولكن معظم المؤلفين يميلون إلى فهم فكره على أنه لا يقول بوجود عقد بين الحكومة والشعب، وهو فى هذا متفق مع جان جاك روسو ، الذى — كما سنرى — أبرز هذه النقطة فى فلسفته. لأن تقرير وجود عقد بين الشعب والحكومة من شأنه أن يعطى الحكومة أهمية وسلطة أكبر بكثير مما لها ، ولكن هل إنشاء الحكومة يعنى انتقال سلطان الشعب لها ؟ يقول لوك كما سيقول روسو فيما بعد إن إبرام العقد الاجتماعي وما يتلوه من تكوين هيئة حاكمة وفق وثيقة تعبر عن آمال الشعب ليس من شأنه أن يحد من سلطان الشعب الذى تظل له الكلمة العليا والسلطان الأعلى . ويقول هوبز « إن السلطة العليا تبقى باستمرار فى الشعب » . وهو هنا يوازن بروسو الذى يذهب إلى أنه « من المستحيل أن يتنازل الشعب عن سلطانه » .

٥ — طبيعة الدولة وأشكالها وميزاتها : تأتى مهام الدولة من العيوب الثلاثة التى كانت تسود الإنسان فى حالة الطبيعة والتى أدت بالإنسان إلى تكوين العقد الاجتماعي والدولة . وهذه العيوب هى عدم وجود قانون معروف، ولا قاض، ولا سلطة تنفيذية تنفذ الأحكام العادلة ، لذلك فالدولة تقوم أولا بسد هذه المناقص الثلاث، ولهذا كان من اللازم إنشاء سلطات ثلاث: سلطة تشريعية Legislative وقضائية Judicial وتنفيذية executive .
ولكن لوك يقول إن السلطات الثلاث هى التى تنقسم إليها الدولة هى : أولا السلطة التشريعية . وهذه السلطة هى أسمى سلطة فى الدولة ، ثم هناك ثانياً السلطه التنفيذية وهى تتضمن التنفيذية والقضائية . والسلطة التشريعية لا تستلزم الاستمرار فى العمل بل قد تعمل فى فترات متقطعة بينما السلطة

التنفيذية تستلزم بالعكس العمل المستمر . وهذه السلطات يجب أن تكون منفصلة لأن الجمع بين سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ القوانين إنما يؤدى إلى مساوىء منها استغلال النفوذ. ولقد كان لوق فى هذا مبشراً بمبدأ فصل السلطات فى الدستور الأمريكى وإن كانت السلطات فى الدستور الأمريكى متساوية على حين يقول لوق بأن السلطة التشريعية هى أعلا السلطات . وعلى كل حال كان منتسكيو الفرنسى هو صاحب فكرة فصل السلطات الثلاث وتقسيمها إلى تنفيذية وقضائية وتشريعية. أما السلطة الثالثة عند لوق فهى السلطة الائتلافية أو الاتحادية Federative وهذه هى السلطة التى تقوم بإبرام المعاهدات Foedera أو التى تتعلق بالشئون الخارجية للدولة وعلاقاتها بالدول الأخرى . ولهذا نجد أن لوك يفصل الشئون الخارجية عن السلطة التنفيذية ويجعل لها سلطة خاصة، لأن لهذه الشئون ظروفاً تتطلب حكمة خاصة تختلف عن ظروف الشئون الداخلية التى هى من اختصاص السلطة التنفيذية . ولقد كان مؤلفو الدستور الأمريكى مخلصين لمبادىء لوق مما أدى بهم إلى فصل الشئون الخارجية عن الشئون الداخلية وهذا أدى بدوره إلى نضال السلطتين التنفيذية والتشريعية حول أحقية كل منهما فى قيادة السياسة الخارجية . ومهما تكن السلطات التى تنقسم إليها الدولة فإنها إما أن تكون ديمقراطية أو حكومة أقلية Oligarchy أو ملكية وراثية أو انتخابية . وهذه هى الأشكال الرئيسية للدولة عند لوق ولكنه لم يكن يهتم كثيراً بشكل الدولة إنما الذى يهمه هو الصفات التى يجب أن تتوفر فى الدولة . وثمة صفات كثيرة يجب أن تتوفر فى الدولة وأول صفة هى أن الدولة توجد لتخدم الناس الذين أنشأوها فهم لم

يوجدوها ليخدموها ، فالغرض من الدولة هو صالح المجتمع والشعب ،
« إنى أفهم من السلطة السياسية الحق فى إصدار قوانين عقوبتها الإعدام
وغيره من العقوبات الأقل لتنظيم الملكية وحفظها وفى استخدام قوة
المجتمع فى تنفيذ مثل هذه القوانين وفى الدفاع عن المجتمع ضد الاعتداء الخارجى ،
وكل هذا لا يهدف إلا للصالح العام » . أما الصفة الثانية فهى أن كل الدول
الحرة لا تقوم إلا على الموافقة ، أى لا بد من موافقة الشعب أو ممثليه على
السياسة التى تتبعها الدولة ، وهنا يجب تطبيق رأى الأغلبية . والصفة الثالثة
لا بد أن تكون الدولة دستورية أى لا بد أن يكون بها قانون سائد يحترمه
الجميع لأنه لن يكون ثمة حرية للإنسان إذا خضع لإرادة غير مستقرة
وغير مضمونة وغير معروفة ، إرادة تحكمية لإنسان آخر » . وهو يذهب
إلى أن « الطغيان يبدأ حيث ينتهى القانون » . والصفة الرابعة هى أن
الدولة يجب أن تكون مقيدة لا مطلقة ، فهى مقيدة لأنها تشتق سلطانها
من الشعب ، إذ هى موكلة من الشعب لتحقيق غايات محددة معينة ، ثم إنها
مقيدة بالقانون الطبيعى ، فالقانون الوضعى فى نظر لوك ليس إلا تأكيدا
للقانون الطبيعى فى شىء من التفصيل . فكل الذى نضيفه هو عقوبات
مفصلة للخارج على القانون الوضعى ولا يكون بحال ما فى تناقض أو تضاد
مع القانون الطبيعى لأن الأخير يظل دائما المعيار الوحيد للتفرقة بين
الصواب والخطأ ، وهو « القاعدة الخالدة لجميع الناس ، المشرعين منهم وغيرهم ،
فى التفرقة بين الفضائل والرذائل . » ويؤكد لوك أن الدولة يجب أن
تحافظ على الملكية الخاصة لأن الملكية الخاصة حق طبيعى للإنسان وجد
قبل أن تتكون الدولة ، بل إن الملكية كانت السبب المباشر فى تكوين

المجتمعات . » ذلك أن السبب فى أن الناس قد أنشأوا مجتمعات يرجع إلى رغبتهم فى صيانة الملكية » . وإذا لم تحقق الدولة كل ذلك فإن الأفراد يستطيعون أن يخرجوا عليها وأن يسلبوها سلطانها وهذا يكون من حقهم . فهو يقول كما سيقول روسو فيما بعد ، بأن السلطان يبقى دائماً للشعب الذى » يستطيع أن يزيل أو يغير السلطة التشريعية إذا وجد أن الأفعال التشريعية منافية للثقة الممنوحة لها » . فالشعب يستطيع أن يستخدم حقه فى الثورة على الدولة إذا لم تقم الدولة بما يستلزمه العقد، وهذه الثورة التى هى من حقوق الشعب هى الوسيلة الوحيدة للتخلص من أفعال القوة والعنف، فالقوة فى رأيه يجب أن تقابل بالقوة . فحل الدولة والقضاء عليها ليس معناها حل الشعب أو القضاء عليه . وعلى ذلك كان لوق خلافا لهوبز، يحبذ الثورة على الطغيان والتخلص من أنواع الحكم القائمة على العنف والقوة بلا سند قانونى. وهو يقول رداً على من اتهموه بأنه يحرض الناس على الثورة وعلى التمرد ، « إن ثمة شيئاً واحداً يجمع الناس على العصيان وهو الظلم ثم إن الثورة كأى قرار آخر لا يمكن أن تحدث كتعبير عن رأى أقلية ، بل لا بد أن تكون الأغلبية الساحقة موافقة عليها وأن تكون معبرة عن رأى الجماعة». ومن الصفات الضرورية للدولة بجانب ماذكر، هى أن تكون متسامحة مستمعة لكل الآراء فى صبر ، وأن تعمل على صيانة استقلال البلاد كما تحاول أن توجه المصالح الأنانية والشخصية نحو المصالح العامة . وإلى جانب ذلك يذكر لوق أن هناك دولا لا تحقق هذه الشروط ولذلك فهى ليست جديرة بهذا الاسم ، وتلك هى الدول التى قامت على الغزو

والقوة ولكن هذه « الدول » لن تستمر وهي ليست دولا بمعنى الكلمة ، إنما الدول هي تلك التي تحقق ما ذكرنا من شروط .

٦ — أهمية لوق في تاريخ الفكر السياسي(١): لقد كان لوق غامضاً في كثير من آرائه ، كما أنه كان يستخدم كثيراً من التعبيرات في معاني متناقضة أحياناً . ولكنه من ناحية أخرى يعد من أكبر المنادين بالنظم الديمقراطية ، فيعزى إليه الفضل في أنه جعل السلطة في الشعب ووضع مبادىء الحرية للشعب إذ يدبر شئونه بنفسه، وإن كان بعضهم قد نقده لأنه تكلم عن الحرية ونسي مبدأ المساواة . والواقع أنه بانتمائه إلى حزب الـ Whigs الإنجليزي الذي كان يؤمن بالفردية والحرية والذي كان لا يؤمن بالمساواة بين الناس في الثروة ، قد نسي فيما يرى العلماء أن الحرية لا تتحقق في شعب يوجد بين طبقاته اختلافات عميقة في الثروة . ولكن هذا لا يقلل من أهمية لوق كمفكر من أوائل المفكرين المنادين بالحرية وبأن الشعب والشعب وحده مصدر السلطان . فهو يذكرنا بموقف مفكري العصور الوسطى ضد سلطة الملوك وحدهم منها إذ يقول أحدهم وهو الإكويني . . « ليس ثمة إلزام في محكمة الضمير بطاعة قانون ظالم . » كما أن لوق باهتمامه بالملكية وبأنها شيء مقدس إنما كان معبرا عن نص العهد الكبير الإنجليزي magna carta وهو أن الملك لا يستطيع أن يتخذ إجراء ضد الأشخاص أو أملاكهم إلا بحكم قضائي .

الفصل الرابع

المذهب النفعي utilitarianism : بنتام ـ مل

١ - جرمى بنتام Bentham(١): من العلماء المنتمين للمذهب الآلى السياسى الحديث علماء مذهب المنفعة العامة. ومذهب المنفعة العامة هو المذهب الذى يجعل المنفعة الشخصية أو العامة (حسب كل فليسوف ورأيه) أساساً لتمييز الخير والشر فى الأعمال ، فكل ما يؤدى إلى السعادة يعد خيراً وكل ما لا يؤدى إلى السعادة أو المنفعة، ومعناهما واحد عند أصحاب هذا المذهب، لا يعد خيراً . وهذا المذهب قد قام على أنقاض مذهب اللذة القديم Hedonism الذى ساد عند الأبيقوريين والقورينائيين والذى كان يعد اللذة والألم أساسا للتفرقة بين الأشياء . وسنعرف تفصيلات أكثر عن هذا المذهب عند كلامنا على بعض ممثليه ويرجع الفضل فى إنشاء هذا المذهب إلى ديفيد هيوم Hume ، ومن أعضائه الذين كانت لهم أراء فى الفلسفة السياسية على جانب عظيم من الخطورة، بنتام ومل . ولقد عاش بنتام بين سنتى ١٧٤٨ ، ١٨٣٢ ، وقد ولد لأسرة أفرادها من المحامين الأثرياء ودرس بنتام القانون فى اكسفورد ثم اشتغل بالمحاماة ولكنه ترك المحاماة بعد فشله فيها وكرس نفسه للدراسات الإنسانية، أملا فى إسعاد أفراد البشرية ، وذلك عن طريق العمل على تغيير التشريعات الظالمة أو الجائرة أو التى لا تتفق مع ما ينشده من تحقيق السعادة والحرية للأفراد . ولقد ظهر له أول كتاب سنة ١٧٧٦ « فصل عن الحكومة Fragment on Government ، وفى سنة ١٧٨٩ ظهر أهم

مؤلفاته وهو « مقدمة لمبادىء الأخلاق والتشريع Introduction to the Principles of Morals and Legislation، وذلك بجانب مؤلفات أخرى كثيرة منها « دفاع عن الربا » ورسالة عن التشريع المدنى والجنائى » .. ولقد نشرت ترجمة فرنسية لمقدمته فى المبادىء الأخلاقية سنة ١٨٠٢ ، ثم قررت الجمعية الوطنية الفرنسية منحه لقب المواطن لجهوده فى إصلاح حال الإنسانية وحبه للناس . ولقد ترجمت رسالته عن التشريع المدنى والجنائى للفرنسية ، حيث جعلت لبنتام شهرة عالمية دولية ولذلك استقبل استقبالا حافلا عندما زار فرنسا سنة ١٨٢٥ وأصبحت مؤلفاته تقرأ فى كل مكان : فى لندن وبطرسبرج وباريس وفى أسبانيا ... واستمر يجاهد ويؤلف حتى سن الثانية والثمانين . ويقول بنتام إنه كممثل لمذهب المنفعة يعتقد أن الشىء خير إذا أتت فائدة منه . ويعتقد أن الشىء شرير إذا أتى منه ألم وذلك حسب ما تدلنا عليه التجارب ، فمذهب المنفعة هو مذهب اللذة والألم بحسب النتائج التى تأتينا من تجاربنا مع الأشياء. وكل تجربة فيما يرى بنتام إما لذيذة أو مؤلمة أو لذيذة ومؤلمة فى نفس الوقت ، ولكن السعادة تختلف عن اللذة فى إنها تقوم على مجموعة من الاحساسات بينما اللذة لا تحتوى إلا على إحساس واحد . والشىء اللذيذ مطلوب مبدئيا ويجب البحث عنه ولكن السعادة قد تضطر الإنسان إلى رفض بعض اللذائذ فى سبيل لذائذ أعظم ، مستقبله . ويجعل أساس المقارنة بين اللذات الكم ، فاللذة الكبيرة تفضل اللذة الصغيرة وليس ثمة فرق بين اللذات فى رأى بنتام إلا فى الكم أى أن لذة تكون أكبر من لذة أخرى لأنها تمنح سعادة أكبر ؛ ولكن ليس ثمة فرق فى الكيف بين لذة

ولذة، فالفرق فى كمية اللذة لا فى نوعها . ولكن كيف نقيس اللذات ؟ أو على الأصح كيف تقدر كمية اللذات وكمية الآلام ؟ لذلك يضع بنتام ما سماه « إحصاء السعادة أو تقديرها Felicific calculus : فعندما نقيس اللذات يجب أن نقارنها وفق شدتها واستمرارها فاللذة الشديدة أو المستمرة تفضل الضعيفة وغير المستمرة ، وتلك التى تستمر يوما أقل من التى تستمر أسبوعاً . ويجب أن نقارن اللذات وفق التأكد من حدوثها، فاللذة المؤكدة الوقوع أكبر من تلك التى نشك فى وقوعها . كما يجب ملاحظة قرب حدوثها وبعده، فاللذة القريبة الحدوث أكبر من تلك التى حدوثها بعيد ، واللذة التى تتبعها لذات خير من اللذة الوحيدة . وأخيراً يجب ملاحظة مدى اللذة extent أى عدد الأفراد الذين سيتأثرون بها .

ويقول بنتام إننا فى المقارنة بين الأعمال يجب أن نختار العمل الذى يؤدى إلى « أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس » . والواقع أن هذا المبدأ الأخير مبدأ غير واضح لأن هناك أعمالا تحتوى على أكبر سعادة ولكنها لا تحتوى عليها لأكبر عدد من الناس ، وبالعكس قد يؤدى عمل ما إلى إسعاد أكبر عدد من الناس ولكنه لا يؤدى إلى أكبر سعادة . لنفرض مثلا أن العمل ب ينتج ٢٥ وحدة سعادة لكل واحد من خمسة أفراد فيكون عدد الوحدات الإجمالى هو ١٢٥ وحدة، ونفرض أن العمل حـ ينتج ٤ وحدات من السعادة لكل واحد من ٢٥ فرداً فيكون عدد الوحدات الإجمالى ١٢٠ ، فأى العملين نختار ؟ فالعمل ب يؤدى إلى أعظم قسط من السعادة ولكنه لا يؤدى إلى سعادة أكبر عدد من الناس ، وبالعكس العمل حـ يؤدى إلى إسعاد أكبر عدد من الناس ولكنه لا يؤدى إلى أكبر

سعادة وهكذا . ويهتم مذهب المنفعة بنتائج الأفعال فيحكم عليها بالخيرية والشرية وفق ما تحدثه من لذات أو آلام ، ولكنه لا يهتم بالباعث ، فالباعث على الفعل لا يهم إلا من حيث أنه قد يؤثر على النتائج . والنتائج التي تتوقف على الفعل والتي تؤدى إلى الحكم عليه بالخيرية والشرية تنقسم إلى قسمين : نتائج أولية Primary ونتائج ثانوية Secondary، فالألم الذي يحدث للرجل الذي سرقت نقوده بعد نتيجة أولية أو مباشرة للفعل ، أما عن خوف الناس بعد السرقة وعدم اطمئنانهم على أموالهم فهو نتيجة ثانوية ، والنتيجة الثانوية قد تكون أهم من النتيجة الأولية ، كالنتيجة المترتبة على رفض أحد الممولين دفع الضرائب إذ النتيجة الأولية هنا ضعيفة وهو أن الدولة خسرت عدة جنيهات . ولكن النتيجة الثانوية ضخمة لأن كل إنسان سيحاول تقليد هذا الممول وقد يؤدى هذا إلى نتائج مالية خطيرة . على أن بنتام لا يهمل الدوافع أو البواعث إهمالا تاما فهو يقول إنها هامة في كثير من الأحيان لتحديد النتائج الثانوية للأفعال لذلك كان على المشرع أن يهتم بها . ويعتقد بنتام مثل هوبس أن كل إنسان إنما يهدف ويهدف فقط إلى تحقيق سعادته ولذاته ، ولكن يجب فيما يرى بنتام أن يعمل كل إنسان على تحقيق سعادة الآخرين وأن يحاول أن يحقق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس . ولا يؤمن بنتام بالقانون الطبيعي ولا بالعدل الطبيعي ولا بغير ذلك من المعايير التي قال بها فلاسفة العصور الوسطى، ثم هوبس أو لوق ، فهو يقول إن الإنسان ما دام يستطيع وفق المعايير السابقة التفرقة بين الألم واللذة وبالتالى

يستطيع أن يعرف السعادة فإنه بغير حاجة إلى قانون طبيعي أو أي معيار آخر .

٢ - فكرته عن الدولة : الدولة عند النفعيين هي مجموعة من الأفراد منظمين بقصد تحقيق المنفعة أي السعادة أو اللذة ، أو الإبقاء عليها . فتحقيق المنفعة والإبقاء عليها هو الغرض الوحيد من وجود الدولة . وعلى ذلك فالنفعيون لا يؤمنون بفكرة العقد الاجتماعي . ولكن إذا كانت الدولة هذه غايتها وإذا كانت الدولة مجرد نظام من بين نظم أخرى تسود المجتمع وإذا كانت الدولة تستهدف تحقيق المنفعة ، فماذا إذن يؤدي بنا إلى التفرقة بين الدولة وبين النظم الأخرى السائدة في المجتمع كنظام الأسرة مثلا ؟ يقول بنتام إن الذي يميز الدولة عن غيرها من النظم هو أنها مصدر القانون ، والقانون هو أحد جزاءات أربعة تسيطر على الحياة الإنسانية وهي: الجزاء الطبيعي الذي يتمثل في حوادث الطبيعة، والجزاء الأخلاقي الذي يتمثل في الشعور العام للمجتمع ضد الشخص المخالف والجزاء الديني ، ثم الجزاء القانوني أو السياسي وهو الجزاء الذي تصبه الدولة على الأفراد المخالفين لقوانينها . فأساس وجود الدولة عند بنتام هو أنها تضع القوانين بقصد الوصول بالمجتمع إلى السعادة . والقانون عبارة عن أوامر ونواهي تحد من حرية الإنسان ولكنه لازم لحياة الشعوب للوصول إلى السعادة المنشودة ، وهي بهذا إنما توجه الأفراد إلى لذات أخرى لازمة لتحقيق السعادة العامة الكبرى وتصرفهم عن الملذات الفردية . ولذلك تلجأ إلى عقوبات تصطنعها لحمل الأفراد على الابتعاد عن تحقيق لذات ترى أنها تبعدهم عن السعادة العامة . ولكن

المفروض فى القانون ألا يتعرض لكل أفعال الإنسان وإلا لاحتاجت الدولة إلى جيوش جرارة من الجواسيس ولأدى وجودها إلى ضرر بالغ ، إنما يتعرض القانون لعقاب الحالات التى من شأنها أن تقلل من اللذة العامة أو تزيد من الألم العام . أما الأشياء الصغيرة فتترك للأخلاق morals ، «فالأخلاق والقانون، فيما يرى بنتام، لهما نفس المركز من النشاط ولكن فى منطقتين مختلفتين » . ولما كان القانون أوامر ونواهى فإنه لابد أن يصدر عن سلطة عليا وهذه السلطة هى الدولة، التى أعطى لها بنتام اختصاصات كبيرة فهى ذات سلطان واسع لأنها مصدر الحقوق فالفرد لا يستطيع أن يحتج أمامها بالقانون الطبيعى ولا بالحقوق الطبيعية لأن هذه كلها فى نظر بنتام ليست إلا كلمات جوفاء لا معنى لها . فالدولة هى المتصرفة . ولكن ليس معنى هذا أن الفرد لا ضمان له إزاء سلطة الدولة، فالدولة لا تستطيع أن تستولى على ملكية أى فرد بدون تعويض عادل ، ثم إن للفرد الحق فى المعارضة opposition إذا كان من شأن هذه المعارضة أن تقلل ألما أو تحقق سعادة عامة . ولكن على العموم هذا الضمان ليس قوياً بحيث نستطيع أن نقول إن بنتام قد أعطى كل السلطان للدولة وجرد الفرد من كل سلطة . فدولة بنتام لا تستهدف بحال ما تحقيق الحرية كغاية فى ذاتها ، إذ النفعيون لا يهتمون عادة بالحرية لأن الهدف الرئيسى هو السعادة ، فالسعادة هى المحك الوحيد للأشياء، أما الحرية فهى خاضعة لهذا المقياس، فإن حققت سعادة فهى خير وإلا تعد شراً . ويفرق بنتام ككثير من النفعيين بين نوعين من الحرية : الحرية الطبيعية وهى حرية

الإنسان فى أن يفعل كل شىء يريد ، ومن الواضح أن هذا النوع من الحرية لا يمكن أن يسود فى أية حياة اجتماعية أو مدنية منظمة . والنوع الثانى هو الحرية المدنية Civil Liberty وهو أن يفعل الفرد كل ما يريد على شرط أن يكون ما يفعله غير متناف مع المصالح العامة للجماعة التى يعيش فيها.

وهنا نجد أن علماء المذهب النفعى يناقضون أنفسهم ، فهم يقولون بأن الفرد هو مقياس سعادة نفسه فهو أكبر كائن يعرف نفسه وبذلك فكل ما من شأنه أن يحول دون تحقيق الحرية الطبيعية يعد شيئاً غير مرغوب فيه، ولكنهم بعد ذلك لا يجعلون مذهبهم مؤدياً إلى حرية الفرد. بل يذهبون إلى إن الفرد غير مسموح له أن يفعل إلا ما يؤدى إلى مزيد من السعادة العامة أو تقليل الألم. فالقانون الخير عندهم ليس ذلك القانون الذى يزيد من حرية الأفراد بل من سعادتهم . والسعادة تقوم فى الأمة على أربعة أشياء رئيسية : الرخاء Abundance والمساواة Equality والطمأنينة أو الأمن Security والغذاء Subsistence . وكل مهمة القانون هى فى توفير أحد هذه الأشياء الأربعة وإن كان الغذاء متضمناً فى الرخاء إلا أنه يجب النص عليه لأهميته الخاصة . وهذه الموضوعات الأربعة التى يهدف القانون إلى تحقيقها متداخلة بعضها فى بعض ، بل يمكن إدخال كل ما قلنا ضمن واحد أو أكثر منها . فمثلا الحرية المدنية أو السياسية واحترام الملكية يدخلان ضمن الأمن والمساواة . وقد كان بنتام من القائلين بأن الفرد سابق على الدولة لأن الغرض من الدولة هو إسعاد الفرد ، كما أنها هيئة تقوم على ثقة الأفراد وعلى ذلك فالدولة فى رأيه يجب أن تكون ديمقراطية ، ولقد كان طبيعياً أن يختار الحكم الديمقراطى لأن الإنسان

وفق أصحاب المذهب النفعى أنانى فلو استولت طبقة أو شخص على الحكم فإنه سيراعى مصلحته الذاتية على حساب الصالح العام ، ولقد كان هذا أيضاً طبيعياً بالنسبة لبنتام حيث كان ينتمى لحزب التوريز Tory الذى أصبح حزب المحافظين فيما بعد،وحزب التوريز كان حزب المذهب الفردى بينما حزب الوجز Whigs كان ينادى بالحقوق الشعبية ضد التاج فكان إلى حد ما اشتراكى النزعة والحزبان سيطرا على السياسة البريطانية فى العصور الحديثة . على أن بنتام فيما بعد قد أصبح ينادى بحق الأغلبية وبالصالح العام الذى يجب فى رأيه أن يفضل الصالح الخاص أو صالح الأقلية.وهذا الصالح يجب على الحكام أن يراعوه فى تشريعاتهم ، ولكن كيف نضمن أن ممثلى الأمة الذين أوليناهم ثقتنا ليشرعوا ويحكموا سيعملون لمصلحة الأغلبية ولا يعملون لمصلحتهم الخاصة ، لأن الإنسان كما عرفنا قد جبل على السعى وراء مصالحه الخاصة ؟ يقول بنتام إننا نستطيع أن نصل إلى هذه النتيجة بأن نقلل من مقدار السلطة الممنوحة لهم ونكبر من مقدار المراقبة التى نفرضها عليهم وذلك بعمل انتخابات دقيقة دورية وتعيين رئيس الوزراء عن طريق البرلمان وتعيين الموظفين عن طريق عقد المسابقات . . . الخ وكل ذلك يقلل من سلطتهم ولا يترك لهم فرصة لسوء استغلالها . وهذه الدولة يجب أن تسودها المساواة التى يجب أن يكون الأفراد فيها متساوين أمام القانون كما يجب على الدولة أن تعمل على تقليل الفروق بين الناس فيما يتعلق بالثروة لأن وجود فوارق كبيرة فى الملكية بين الناس يؤدى إلى الإخلال بالأمن والقضاء على الطمأنينة ، فالدولة التى تتقارب ثروات الناس فيها وملكياتهم فى رأيه

أقرب إلى الوصول للسعادة من الدولة التي يوجد بين أفرادها فوارق كبيرة في الثروة والملكية .

٣ — جون ستوارت ميل J. S. Mill :(٢)وهو الممثل الثاني للمذهب النفعي ، ولد سنة ١٨٠٦ وبدأ يتعلم اللغة اليونانية وهو ابن ثلاث سنوات وفي سن الثامنة كان قد قرأ أفلاطون وهيرودوتس ومعظم اكزونوفونيس ، ثم قرأ بعد ذلك معظم المؤلفين اليونانيين المشهورين في التاريخ والأدب والفلسفة مثل هومر وتوقيديدس وديمستنيس وأرسطو . وقد كان والده ومعلمه الدائم هو James mill المفكر الشهير . ومكث مل سنة في فرنسا تعلم فيها أشياء كثيرة عن العادات والأفكار الفرنسية . وفي سن السادسة عشرة ألف جمعية أصحاب المذهب النفعي وفي سن السابعة عشرة اشتغل في وظيفة في الشركة الشرقية للهند واستمر في هذه الوظيفة حتى حلت هذه الشركة . وفي سنة ١٨٤٣ بدأ نشر أهم مؤلفاته ، ففي تلك السنة صدر كتاب « نظام المنطق System of Logic » ، وفي سنة ١٨٤٨ « مبادىء الاقتصاد السياسي » ثم كتاب « مقال عن الحرية Essay on Liberty سنة ١٨٥٩ . وهذه المؤلفات الثلاثة تعد أهم ما كتبه بالنسبة لموضوعنا . وإن كان قد أصدر في أخريات حياته بعد أن اعتزل الخدمة عدة مؤلفات منها « ملاحظات على الحكومة النيابية » سنة ١٨٦٠ و « المذهب النفعي » سنة ١٨٦١ و « خضوع النساء Subjection of women . . . ولقد أسهم في الحياة السياسية لبلاده إذ انتخب عضواً في البرلمان بين سنتي ١٨٦٦ ، ١٨٦٨ ففشل في حياته السياسية فشلا ذريعاً بحيث فقد مقعده في البرلمان وعاد إلى عزلته حيث توفي سنة ١٨٧٣ . لقد حمل مل على آراء بنتام الذي كان صديقاً

لوالده الراديكالى فى مذهبه السياسى ، وأراد تعديل كثير من آراء أصحاب المذهب النفعى حتى ألقى بكثير من مبادىء النفعية وكاد يحولها إلى مذهب آخر بعيد كل البعد عن المذهب النفعى نفسه . ولقد فعل ميل ذلك تحت تأثير الحركة القوية التى قامت ضد هذا المذهب والتى تزعمها كارليل Carlyle الفيلسوف والأديب والمؤلف المشهور حيث كان يطلق على فلسفة النفعيين اسم « فلسفة الخنزير Pig philosophy » . فبينما بنتام لا يفرق بين اللذات فى النوع أو الكيف بل فى الكم يفرق ميل بين اللذات فى الكيف أيضاً ، فالإنسان يفضل أن يكون إنساناً معذباً أو متألما عن أن يكون خنزيرا سعيدا أو مسرورا ، كما يفضل أن يكون « سقراط البائس عن أن يكون مجنونا سعيدا » . والكيف أو النوع أى نوع اللذات يفرقها بعضها عن بعض ، إذ هناك لذات سامية وأخرى أقل سموا . وميل بهذا إنما يبعد عن مذهب اللذة الأصيل أو مذهب المنفعة الذى ينظر للذات جميعا على أنها من نوع واحد ، ويقول بالخلاف بينها فى الدرجة . ثم يحمل ميل على مقياس السعادة Calculus » الذى قال به بنتام إذ لا يمكن بحال ما أن نقيس اللذات بشكل موضوعى إذ ليس ثمة مقياس نستطيع أن نقدر به مقدار اللذة أو الألم أو إحساسنا بهما . وهنا أيضاً نجده يكسر مبدأ من المبادىء الرئيسية التى يقوم عليها المذهب النفعى . وميل إذن يقول إن اللذات تختلف بعضها عن بعض كما وكيفا . وإذا كان بنتام وجيمس ميل (والد ميل) قد ذهبا إلى أن الإنسان يهدف دائماً إلى الحصول على اللذة أو اتقاء الألم كغاية فى ذاته فإن جون ستيوارت ميل يذهب إلى أن اللذة ليست غاية فى ذاتها ، فاللذة تفضل

الأخرى بمقدار ما تؤدى إليه من إشعار الفرد بكرامته Sense of dignity. فالأفعال تعد خيراً عندما تجعلنا نشعر بكرامتنا بشكل أكبر. أما السعادة فإن الإنسان لا يستهدفها لذاتها بل إنها تأتى بشكل غير مباشر إذ عندما يحقق الإنسان الأغراض الأخلاقية فإنه يشعر بالسعادة. ذلك أن السعادة حالة عقلية يشعر بها الإنسان عندما يحقق الأغراض الأخلاقية التى تجعله يشعر بكرامته. وإذا كانت الرغبات الأنانية تلعب دورها فى مذهب اللذة كما عرضه بنتام فإن ميل يذهب إلى أن الإلزام الخلقى يقوم على الرهبة اعتداد الإنسان بنفسه والحب لغيره والعواطف الدينية.. الخ.. والإنسان لا بد أن يتجه بنفسه إلى ما من شأنه أن يشعره بكرامته ولذلك يجب أن نمنحه الحرية الكافية حتى يزن الأمور ويقدرها ويعرف الحسن فيها من السىء ولا سيما حرية المناقشة وإبداء الآراء المختلفة. لأن تصارع الآراء وتقليب وجهات النظر... إنما تؤدى كلها إلى إظهار الأفكار الجديدة والآراء الجديرة بأن نتمسك بها، ويقول ميل فى هذا المعنى « إن الحقيقة بتصادمها مع الخطأ تصبح مدركة بشكل أوضح ومفهومة بشكل أكثر حيوية ». ولهذا يعد ميل من أبرز المدافعين عن حرية الرأى والمناقشة فى العصور الحديثة، إلى حد أن جعل منها أساساً لتحقيق السعادة فى المجتمع، إذ بدونها لا يستطيع الفرد أن ينمى شخصيته. والحرية عند ميل ليست شيئاً ثانوياً كما هى الحال عند بنتام بل هى الأساس الأول لوصول الإنسان إلى معرفة ما يشعره بكرامته ولوصول المجتمع إلى السعادة. والحرية فى رأيه هى « سلطان الإنسان على نفسه » فكل تحديد يوضع على حرية الإنسان فى رأيه شر مستطير. فهناك

نوعان من الأفعال : أفعال تخص الفرد دون سواه Self-regarding actions وأفعال يتأثر بها الآخرون Other- regarding actions ويجب ألا يتدخل أحد فى النوع الأول من الأفعال ، أما النوع الثانى فلا يجب التدخل إلا عندما يأتى منها ضرر واضح لاشك فيه. ويقول ميل إن الحرية هى أن يفعل الإنسان كل ما يريد ، فمثلا إذا منعت شخصاً من المرور على جسر خطر فأنت لا تعوق حريته لأنه لا يريد أن يموت !! وإذا عذب البوليس شخصاً أجرم لكى يقلع عن أفعاله الإجرامية وليعيش معيشة الشرفاء فإنه لا يعوق حريته لأن المجرم لا يرغب فى أن يكون مجرماً ! ومن هنا نرى أن تفسير تعريف ميل للحرية قد أدى أحياناً إلى عكس ما كان يقصده من صيانة الحرية . ، ولكنه على كل حال يعد من أكبر المتحمسين للحرية السياسية والدينية فى العصور الحديثة كما ذكرنا . لذلك يفضل الحكم الديمقراطى الذى يدبر الناس شئونهم فيه بأنفسهم . وإذا كان قد قال بالحكم الديمقراطى مثل بنتام إلا أن أساس الاختيار مختلف فبنتام قد اختار الديمقراطية لأنها أكثر الأشكال ملاءمة ضد الميول الأنانية التى يتميز بها الأفراد ، ولكن ميل يرى فيها أساس الحرية التى ينشدها . على أن ميل يرى أن الشكل الديمقراطى لا يتناسب مع كل الدول فهناك دول قد يلائمها شكل آخر ، ذلك فى حالة ما إذا لم يكن أصحابها قد وصلوا بعد إلى درجة معينة من التطور والمستوى الأخلاقى . وبينما يرى بنتام أن الديمقراطية نظام يطبق فى كل زمن ومكان وذلك لأن أخلاق الأفراد الأنانية تجعل الشكل الديمقراطى ضرورة لأنها تمنع أن يوجه الحكام همهم نحو تحقيق غاياتهم الأنانية الفردية ـ يرى ميل ضرورة الحكم

الديمقراطي لكي يوفر الحرية للشعب على شرط أن تكون الظروف المحيطة بالشعب ملائمة للنظام الديمقراطي . ويؤكد ميل أن الدولة نظام صناعي يرجع إلى إرادة الإنسان التي أوجدتها والتي هي أساس كل النظم الاجتماعية . وإرادة الشعب إذ تقوم بإنشاء النظم إنما تتخذ صورة تصميم أو عزم يشبه الدين ، ولذلك يقرر ميل أن فرداً ذا إرادة يساوي كقوة اجتماعية تسعة وتسعين شخصاً لا إرادة لهم ، أي أن شخصاً ذا إرادة ومبدأ يساوي تسعة وتسعين شخصاً لاهم لهم إلا البحث عن مصالحهم مما يجعلهم متذبذبين في آرائهم . ثم يطالب بتحسين حال الطبقات الفقيرة وبذلك اعتنق ميل كثيراً من مبادىء الاشتراكية وبذلك أيضا نجده لا ينظر إلى الملكية نفس نظرة بنتام ، إذ لم تكن في نظره شيئاً مقدساً ، فهو ينتقد الحالة الرأسمالية التي كانت تحيط به من أن الأرض والصناعة والعلم كلها محتكرة لأقلية ضئيلة من أفراد المجتمع ، وهو ينظر إلى عدم التوزيع المتكافىء لملكية الأراضي الزراعية على أنه ظلم وشر مستطير .

تلك هي أهم آراء ميل الذي يعد أهم أصحاب المذهب النفعي برغم خروجه على قواعد المذهب نفسه في كثير من النقاط .

الفصل الخامس

المذهب العضوى الحديث

جان جاك روسو Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨)

١ — المذهب العضوى الحديث(١): لقد أخذ كثير من العلماء ابتداء من أوائل القرن الثامن عشر يبتعدون عن النظرية الآلية للدولة ويأخذون بالنظرية العضوية ، ثم أخذ هذا الاتجاه يزداد وضوحاً وقوة فى القرن التاسع عشر . ذلك أنهم وجدوا أن دراسة الفرد مستقلا عن الجماعة شىء لا معنى له ودراسة الأفراد كذرات منفصلة تسير سيراً آلياً ميكانيكياً دراسة عقيمة . كما أصبحوا ينقدون اتجاه الناس إلى التمسك بالمذهب الآلى تحت رغبتهم فى التمتع بالحرية والإفلات من سلطة الدولة ، حيث لم تعد الحرية ضد الجبرية بل أصبحت فى رأيهم أن نفعل شيئاً يستحق أن يفعل ، فالحرية فى رأى هؤلاء العلماء أن يتصرف الإنسان وفق قانون يشعر أنه يطابق رغباته الحقيقية ويتناسب مع شخصه ، سواء سمى هذا القانون بالقانون الطبيعى كما كان يسميه الرواقيون أو بالقانون الإلهى كما كان يسميه المسيحيون أو قانون العقل كما سماه كانت أو الإرادة العامة كما سيسميه روسو . ولم تعد الدولة عدوة الحرية بل الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحرية . وأصبح فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر يرون أن فكرة أن الإنسان آلة لا تتفق مع كرامة الإنسان ، فالانسان ليس آلة ، بل يجب أن ينظر لنفسه على أنه شىء أكثر من ذلك وأسمى . وفى هذا المعنى يقول لامارتين الأديب الفرنسى فى بيتين من الشعر ما معناه أن الإنسان لما كانت طبيعته محدودة

ولكن آماله لا نهاية لها فهو إله نزل من السماء ويتذكر حياته السابقة .
لذلك بدأ العلماء يجيبون على الأسئلة الخاصة بأصل الدولة ومقوماتها إجابات أخرى . ذلك أن كثيرا من علماء القرن الثامن عشر كانوا يهتمون بالتاريخ وبدأوا ينظرون من خلال فلسفة التاريخ إلى تاريخ الشعوب ويحاولون إيجاد تفسير للتطور التاريخي للأمم، فبدأوا يصورون التاريخ على أن كل دولة تولد وتنمو وتنضج ثم تضمحل كالكائن الحي سواء بسواء ، وبذلك بدأوا يصورون الدولة تصويرا عضويا . كما أن تقدم فكرة القوميات فى القرنين الثامن عشر والتاسع قد قوى هذه الفكرة ، فالدولة ليست أداة خلقها الإنسان بل هى تجسيم للشعب وتاريخه . كما أن التقدم العلمى قد أدى إلى هذه النتيجة ، فالتقدم فى علم الحياة أو البيولوجى والوصول إلى نظريات النشوء والارتقاء وهو أن الحيوانات المعقدة الراقية قد تطورت عن حيوانات منحطة دنيئة قد قوى اتجاه العلماء إلى تفسير المجتمع على أنه جسم حى متطور وأن الكائن الحى وهو المجتمع يتطور وفق الظروف المحيطة به كشكل متكامل. ومن هنا سقط مبدأ الحرية واعتبار أن الفرد آلة معزولة قائمة بذاتها لكى يحل محله مبدأ المسئولية الجمعية بوصف الأفراد أعضاء فى جسم واحد يتطورون سويا كأجزاء متكاملة .
بل أصبح العلماء لا يذهبون إلى مجرد تشبيه الدولة بجسم إنسان أو كائن حى أو فرد بل يقولون إنها هى نفسها جسم أو شخص. وهذا الرأى أتى من المدرسة البيولوجية للنظريات السياسية التى أزهرت فى القرن التاسع عشر والتى كان أصحابها يوازنون بين نمو الكائن الحى وتطوره والنظم الاجتماعية والسياسية وأصبحوا يتحدثون عن «أنسجة» الدولة ونظام التغذية والثروة . . كما هى ...

الحال فى الكائن الحى ، وأصبحوا يقارنون بين الدولة والكائن الحى فى كل شىء ، فالدولة كالكائن الحى فيها اتصال داخلى بين الأجزاء وبين الجهاز الكلى ، وهى كالكائن الحى تنمو وتكبر بعوامل تتصل بداخليتها، وأخيراً فى الدولة كما فى الجسم الحى توجد الغاية التى من أجلها يحيا ويعيش . وحتى بعض العلماء الذين وجدوا مع ذلك أن ثمة فرقا بين الدولة والكائن الحى الطبيعى أو الفيزيقى يرون أنه فى حالة الكائن الحى تتطور الأمور بالنسبة إليه بشكل مباشر فيكبر أو ينمو أو يتحرك وفق إرادته مباشرة أو بشكل مباشر بينما الدولة لا تتطور إلا بالاستعانة بمجهودات أفرادها ، فهى ذاتها لا عقل لها وإنما هى تستعين بعقلية أفرادها ، ولذلك لا يسمون الدولة بالكائن الحى بل ما فوق الكائن الحى super-organism أو كائن الكائنات الحية Organism of organismes . ولقد ساعد على انتشار المذهب العضوى انتشار المذهب الرومانطيقى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهو المذهب الذى يقدس الروح وينقد المادة ويجد فى الأشياء روحا خالصة . ولما كان المذهب العضوى يقوم على أن للمجتمع روحا تتكون من الأفراد وتعلوهم ، فهو يعتقد أن الأفراد فى الواقع لا مصالح فردية لهم منفصلة عن مصالح الدولة فى كليتها ، فكما أننا لا نتكلم عن مصلحة الأسنان أو اللسان أو القدم منفصلة عن الجسم الإنسانى أو عن مصلحة بقية الجسم، كذلك ليس للأفراد مصلحة مستقلة. والحرية الحقيقية هى فى طاعة قوانين الدولة وبذلك يستطيع المجتمع أن يحقق المصالح العامة التى هى فى الواقع مصالح الجميع . وسنتكلم عن اثنين من أبرز ممثلى هذا المذهب وهما روسو وهيجل اللذان قد صاغ كل منهما

نظريه عضوية فى تفسيره للدولة وإن كانا قد وصلا بطريقين مختلفين .

٢ — حياة جان جاك روسو(١): يقول برجسون إن روسو قد لعب أكبر دور فى تشكيل الفكر الإنسانى الحديث بعد ديكارت بحيث لا نجد مفكراً له من الأهمية ما لروسو فى العصر الحديث . لقد ولد روسو فى ٢٨ يونية سنة ١٧١٢ فى جنيف من أسرة فرنسية هاجرت فى منتصف القرن السادس عشر إلى سويسرة . وكان والده إسحاق بائع وصانع ساعات ولكنه ترك صناعة الساعات لكى يعمل مدرس رقص . وتزوج والده بوالدته التى كان والدها قد توفى فى سن مبكرة تاركا البنت حائرة فى ظروف قاسية . وبعد هذا الزواج بقليل سافر الوالد إلى القسطنطينية ليعمل هناك . ولكن الأم كانت تلح عليه فى الرجوع ويقول روسو فى كتاب « الاعترافات » Confessions الذى سجل فيه تاريخ حياته « إن والده اضطر لأن يترك كل شىء ويعود إلى جنيف . وبعد ذلك بعشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد كلف مولده أمه حياتها إذ ماتت بعد أن قامت بعملية الوضع . وكان ميلاده أول حادث مؤسف لسلسلة من الحوادث التى امتلأت بها حياته . وبدأ روسو بعد أن تعلم القراءة والكتابة فى قراءة الروايات ، والقصص التى تركتها والدته والتى انتهى منها فى سن السابعة . ولما انتهى من مكتبة والدته بدأ يقرأ فى مكتبة أبيه حيث قرأ كثيراً من المؤلفات الأدبية والفلسفية للمؤلفين المشهورين من فرنسيين ورومان ويونان . وفى سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف وعهد بابنه إلى خاله الذى عهد به بدوره إلى الراعى Lambercier فى Boxer مع ابنه برنار ؛ ثم ترك روسو ابن خاله بوصى وعاد إلى جنيف عند خاله

حيث عاش متعطلا ثلاث سنوات . وبعد ذلك اشتغل عند كاتب محكمة حيث طرد لغبائه الكبير، وأخيراً سنة ١٧٢٦ أرسل ليتمرن عند مصور، وهنا أصبح شخصاً لا ضابط لسلوكه ، كاذباً لصاً . وفى سنة ١٧٢٨ ترك جنيف إلى أنسى فى فرنسا حيث أرسلته إحدى السيدات إلى ملجأ دينى طليانى فى تورينو وهناك ترك المذهب البروتستانتى ، ثم اشتغل ساعياً عند الكونت Gouvon . وفى السنوات ما بين سنة ١٧٢٩ ، و١٧٤٠ كان روسو ينتقل فى رحلات من بلد لآخر فى سويسرة وفرنسا . وأخيراً اشتغل معلماً سنة ١٧٤٠ لأولاد de Mably . وفى سنة ١٧٤١ قدم للأكاديمية الفرنسية مشروعه عن « النوتة » الموسيقية أو التسجيل الموسيقى حيث اشتغل بعد ذلك أميناً لسفير فرنسا فى البندقية ، وبدأ يتصل بكثير من الشخصيات الأدبية ولا سيما فولتير . واتصل سنة ١٧٤٦ بالآنسة Le vasseur التى أصبحت زوجته بلا عقد زواج يربط بينهما والتى أنجب منها عدة أطفال . ولقد قام سنة ١٧٥٠ بتقديم خطابه عن العلوم والفنون Discours sur les scienceset les arts إلى أكاديمية ديجون حيث يناقش موضوع أثر تقدم العلوم والفنون على الأخلاق . ولقد توجت الأكاديمية هذا الكتاب فأجازته ، وبعد عدة مؤلفات أدبية أخرج سنة ١٧٥٠ خطابه عن أصل التفاوت بين الناس Discours sur l'origine de l'inegalité وهو بين مؤلفاته السياسية الشهيرة التى أثارت عليه حنق السلطات الحاكمة ، التى زاد حنقها عليه عندما ألف رواية La Nouvelle Héloïse سنة ١٧٦١ ثم كتابيه الشهيرين « إميل » و « العقد الاجتماعى » Le Contrat Social » سنة ١٧٦٢ حيث تقرر

القبض عليه لأنه كان يدافع فى هذه الكتب عن حقوق الأفراد ضد الطغيان ، مما دعاه إلى الفرار إلى سويسرة . وطرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . ولقد زار لندن سنة ١٧٦٦ وتعرف على هيوم .وفى أخريات حياته طبع كتابه « الاعترافات » . وله إلى جانب ما ذكرنا كثير من المؤلفات الأدبية الصغيرة . ولقد نظرت معظم الدول الأوربية إلى مؤلفاته السياسية وهى خطاب عن أصل التفاوت وإميل والعقد الاجتماعى و La Nouvelle Héloïse على أنها خطر ، لأن الحكومات الدكتاتورية والطغيان كانت تغشى أوروبا فى ذلك الوقت ، ولذلك كانت كتبه تصادر وتحرق وحكم عليه عدة مرات ولم يسمح له بدخول فرنسا إلا أخيراً حيث مات سنة ١٧٧٨ (٢ يولية) ،قبل الثورة بإحدى عشرة سنة ، فلم يعش حتى يرى الثورة التى كان أهم مؤلف من بين المؤلفين الذين أدوا إلى إشعالها . والجدير بالذكر أن روسو قد رجع للبروتستانتية منذ سنة ١٧٥٤ .

٣ — فلسفته عن الطبيعية الإنسانية : لقد نشأ روسو محباً للبساطة فى كل شىء وكان يعشق جو جنيف الهادىء لذلك كان يكره الخضوع والأوامر ومن هنا كثرت رحلاته وتنقله من مهنة لأخرى ومن مكان لآخر ولما زار لندن وباريس لم تعجبه حياة الاصطناع لأنها لا تعبر عن حياة الإنسان الطبيعية ولذلك يقول إن الفلاسفة يعرفون كل شىء جيداً عن مواطنى لندن أو باريس ولكنهم لا يعرفون ما هو الإنسان » . وكان يحكم العاطفة والضمير فى كثير من المسائل أكثر مما يحكم العقل ، بعكس مفكر مثل معاصره فولتير الذى كان يحكم العقل أكثر من أى

شيء آخر . وفى كتابه عن أصل التفاوت بين الناس درس الطبيعة الإنسانية فصور الإنسان بأنه كان يعيش فى عصر ذهبي هو عصر الطبيعة حيث كان يعيش تحت سيطرة الضمير ولم يكن العقل قد بدأ يتحكم فيه بعد . وكان الإنسان فى هذه الحالة خيّراً ولم تكن الحضارة أو الحياة الاجتماعية قد أفسدته بعد ، فالمجتمع هو الذى أفسد الإنسان . والواقع أن روسو قد أطرى حالة الطبيعة بما يشبه التقديس حتى أن بعض المؤلفين يذهبون إلى أن أله حالة الطبيعة . ولكن ليس معنى هذا أنه أراد أن يعود الناس لحالة الطبيعة « ويمشون على أربع » أو أن يحكموا عواطفهم بدل عقولهم، أو أنه كان يفضل الشعوب البدائية التى كانت تعيش فى حالة أقرب إلى الفطرة على الشعوب المتطورة . لم يكن روسو يرغب فى شيء من ذلك وإنما هو أطرى حالة الطبيعة لأنه كان يمقت الاصطناع والتعقيد الذى سيطر على الحياة الاجتماعية فى أيامه ولأنه كان يمقت أيضاً الدكتاتورية وحكم الطغيان الذى كانت القارة الأوروبية فى أيامه مسرحاً له حيث كانت الدكتاتورية فى كل مكان تقريباً . أما عن فكرته عن طبيعة الإنسان فيعتقد أن ثمة غريزتين أصيلتين تكونان طبيعة الإنسان : غريزة حب النفس أو غريزة المحافظة على الحياة ، ثم غريزة المشاركة الوجدانية Sympathie أوالغريزة الاجتماعية gregaire. وبما أن هاتين الغريزتين مقيدتان وخيرتان أكثر منهما ضارتان فإن الإنسان خير بطبيعته . ولكن غريزة حب النفس وغريزة المشاركة يتصادمان فى أحيان كثيرة ، فكيف يعرف الإنسان أى طريق يسلك ؟ هو أن يرضى الاثنين معاً، لأنه بطبيعته يجب أن يعطف على الآخرين وأن يعمل على بقاء نفسه

هو الآخر . ومن رغبة الإنسان فى إرضاء هاتين الغريزتين ينتج لدى الإنسان شعور يسمى بالضمير Conscience . ولكن الضمير ليس إلا شعوراً أعمى ، وهو رغبة الإنسان فى أن يفعل الخير لنفسه وللناس ، فهو لا يدل الإنسان على الطريق الصحيح ، وإنما يدفع الإنسان للطريق الصحيح إذا عرفه الإنسان وتردد فى ولوجه . فالضمير فيما يرى روسو محتاج نفسه لقائد يقوده ، وهذا القائد هو العقل . والعقل يتقدم فى الإنسان ويتطور كلما عرضت له الحوادث المتتابعة . وعلى ذلك فالعقل والضمير هما القوتان اللتان تنظمان شئون الإنسان ويكبحان رغباته . والرجل العادى هو الرجل الذى ينظم العقل والضمير سلوكه أو ينسقان فية بين غريزتى حب النفس والمشاركة ، والرجل غير الطبيعى هو الذى ضعفت فيه هذه الغرائز أو تلاشت، إذ نام ضميره وسرح عقله . وليس من وظيفة العقل إيجاد التناسق بين غريزتى الإنسان فحسب بل تنمية هذه الغرائز أيضاً والعقل جعلها تعبر عن نفسها إلى أبعد حد ممكن ، وذلك لا يكون إلا بالحياة الاجتماعية والثقافية . والمفكر لأول وهلة قد يرى أن الإنسان كان حراً فى حالته الطبيعية يعيش بلا قيود ، وهذا صحيح لأن الإنسان فى حالته الطبيعية لم يكن محدوداً بقوانين ، إلا تلك التى تحكم العالم المادى . ولكن الإنسان فى حالته الطبيعية كان مع ذلك عبداً ذليلا لملاذه وشهواته . والمجتمع هو الذى خلص الإنسان من عبودية شهواته وأعطى للحرية معنى، فالمجتمع يحول الاستقلال الإنسانى فى حالته الطبيعية إلى حرية بمعنى الكلمة . حقاً إن الإنسان فى حالة المجتمع سيخضع لقوانين صنعها الإنسان إلى جانب قوانين العالم المادية . ولكن فى مقابل

ذلك سيتمتع بقوة تفوق قوته وهى قوة المجتمع التى ستحميه وتجعله حراً فى أن يفعل ما يريد وفق طبيعته السامية الداخلية. فى المجتمع مثلا ستصبح مشاركته الوجدانية أو ميله إلى فعل الخير مبنيا على أصول عقلية، وسيعود على إطاعة القانون لا لأنه يخشاه ولكن لأنه أصبح يريده ويجد سروره فى طاعته. فالمجتمع للإنسان كالحدائق للشجرة، فكما أن هذا الأخير يهذب الشجرة ويحسن منظرها ويحسن إنماءها بعنايته، كذلك المجتمع يهذب الإنسان ويشذ به، ويصل به إلى الكمال. فكمال الطبيعة الإنسانية عن طريق عقله الذى يميزه عن الحيوان لا يتم إلا فى مجتمع، فالمجتمع إذن يهدف إلى الكمال الإنسانى. ولكن لماذا لم يصل الإنسان إلى الكمال رغم أنه يعيش فى مجتمع؟ يقول روسو إن الإنسان لو ترك لطبيعته كما وصفناها لوصل إلى الكمال، إلا أن الإنسان فى معظم الأحيان يبتعد عن طبيعته لأن حب الإنســـان لنفسه غالباً ما يتحول إلى خيلاء Vanité والخيلاء أو الكبرياء إنما يخلق حاجات خيالية يصعب على الإنسان أن يشبعها، فضلا عن أنها لا تتفق مع غريزة المشاركة الوجدانية. ومن هذه الخيلاء نتج الشر الذى نما وطغى على العالم وراح يلتهم الناس. والخيلاء تخدع العقل نفسه حتى يصبح فاسداً فاشلا يقود الإنسان إلى الشرور. والخيلاء تملأ العقل بأشياء لا تتفق مع الطبيعة الإنسانية حتى تجعله بمعزل عن هذه الطبيعة تماماً وتحوله إلى أداة سيئة للسلوك. ولذلك ينادى روسو بتخليص عقول الناس مما علق بها من شوائب والرجوع إلى الطبيعة الإنسانية البسيطة وأن يترك الإنسان الخيلاء إذا أراد لنفســـه النجاة. وهذه الفكرة فكرة الرجوع للطبيعة الإنسانية الأصلية قد عبر عنها

روسو فى أكثر من مؤلف ، فقد عبر عنها فى خطابه عن أصل التفاوت وفى العقد الاجتماعى وفى خطابه عن العلوم والفنون وفى إميل حيث يعرض نوعاً من التربية لتكوين الرجل الطبيعى .

٤ — فلسفته عن الدولة : والجزء الأعظم من فلسفة روسو السياسية يقع فى كتابه عن العقد الاجتماعى . وهذا الكتاب وإن كان يعد فى رأيه وحدة متماسكة متكاملة إلا أنه قد ألف أصلا ليكون جزءاً من مؤلف أكبر لم تمكن الظروف روسو من إخراجه. وهذا الكتاب أكبر مؤلفات روسو التجاء للعقل وأقلها اعتماداً على العاطفة، ثم إنه يكاد يكون الوحيد من بينها الذى سلخ المؤلف من حياته عدة سنوات فى التفكير فيه وهو أخيراً أهم هذه المؤلفات . ونجد فى هذا الكتاب الجواب الصريح عن ماهية الدولة ومن أسباب خضوع الأفراد لها . فهو يقول فى الفصل الأول من الكتاب الأول « إن الإنسان ولد حراً ولكنه مكبل بالسلاسل فى كل مكان .. ما الذى يجعل ذلك مشروعاً ؟ » . ثم يبدأ روسو بتحليل المجتمع الإنسانى فيذهب إلى أن الأسرة هى المجتمع الطبيعى الوحيد ، ولكن كل مجتمع بعدها مجتمع اصطناعى صنعه الإنسان . ولكن إذا كانت المجتمعات الأخرى غير الأسرة مجتمعات غير طبيعية بل اصطناعية فما هو أساس تكونها أو قيامها .. ينكر روسو أن القوة أساس تكون المجتمعات الإنسانية « لأن أقوى رجل لن يكون البتة من القوة بحيث يظل دائماً وأبداً سيداً »، ثم أن القوة لا تخلق حقاً بحال من الأحوال وليس لأى إنسان أية سلطة طبيعية على أى شخص من جنسه . ويبين روسو كيف أن نظام الاسترقاق المدنى باطل وكذلك الاسترقاق السياسى

لا أساس له . والأساس الوحيد للمجتمع المدنى أو السياسى فى رأى روسو هو العقد أو الاتفاق Convention . والواقع أن فكرة العقد الاجتماعى كما رأينا كانت فكرة رائجة ومنتشرة فى عصر روسو ، بل ومنذ القرن السابع عشر . والعقد الاجتماعى Contrat Social لا يمثل فى رأى روسو الأساس الذى قام عليه أول مجتمع إنسانى فحسب ، فهذه الفكرة قد راودته فى أحيان كثيرة ، وإنما العقد الاجتماعى فى رأيه يمثل الأساس السليم الذى يجب أن يتخذه الأفراد كأساس لمجتمعاتهم فى المستقبل. وهذا العقد سيحل العدل محل الغريزة فى علاقات الناس بعضهم ببعض وسيحول الإنسان من « حيوان غبى » إلى كائن مفكر عاقل ، وسيعطى للأفعال الإنسانية صبغة أخلاقية لم تكن مزودة بها من قبل . ولكن كيف يعقد مثل هذا العقد ؟ نحن نعلم أن كل إنسان يعتمد فى المحافظة على نفسه على قوته وحريته ، فكيف يتعاقد الإنسان مع غيره بدون أن يهمل واجبه نحو نفسه ؟ كيف يتنازل عن حريته اللامحدودة واللانهائية ويخضع نفسه لعقد أبرم بينه وبين غيره ؟ يقول روسو « لابد أن نبحث عن شكل للمجتمع يكون من شأنه حماية شخص كل عضو فى المجتمع وأمواله والمحافظة عليهما من القوة العامة (للمجتمع) ، شكل للمجتمع نجد فيه أن كل شخص برغم اتحاده مع الآخرين لا يخضع مع ذلك إلا لنفسه ويتمتع بنفس الحرية » التى كان يتمتع بها قبل العقد . وللوصول إلى هذه الغاية يعقد الأفراد عقداً مع جمهورهم أو مجموعهم ، فالأفراد لا يعقدون العقد مع الحكومة لأن الحكومة مجرد عميل لهم فإذا عقد العقد معها فمعنى ذلك أن الحكومة تتخذ أهمية ليست لها ويتحول الحكم إلى نظام العبودية

السياسية . وفى مثل هذا المجتمع لن يكون ثمة خضوع إلا للقانون ، فلن يخضع الإنسان لإنسان آخر غيره وإنما سيخضع للقانون » . « ولكن كيف يمكن أن يخضع الناس بدون وجود شخص يعلوهم لكى يصدر لهم أوامر ؟ كيف يمكن أن يعمل الناس بدون رئيس ؟ وكيف يكون الناس أكثر حرية عندما يعمل كل منهم تحت سلطة ظاهرية وهى سلطة المجتمع ، فاقداً بذلك جزءاً من حريته وهو الجزء الذى يمكن أن يسىء إلى الآخرين ؟ » يقول روسو إن هذه معجزة القانون ، فالقانون هو الذى يجعل العدل والحرية يسودان بين الناس وهو ناتج عن إرادة الجميع ومن ثم يكون إجبارياً إلزامياً ، يطيعه الجميع على السواء ؛ فهو أساس المساواة بينهم . والقانون فى رأى روسو ليس إلا صوتاً مقدساً يملى على كل مواطن مبادىء « العقل العام » وهو الذى يعلم الإنسان كيف يتصرف وفق حكم وضعها هو بنفسه وليست والحال هذه ، متناقضة معه . الناس إذن سيعقدون عقداً مع بعضهم لكى يخضعوا لسلطة القانون وحدها دون سواها . ولكن ما طبيعة هذا العقد ؟ هو عقد مدنى به نصوص تحدده تحديداً دقيقاً ، بحيث إذا عمد أحد الأعضاء إلى تغيير نص منها فإن العقد يصبح لاغياً لا نتيجة له ، ويصبح الأفراد فى حل من الرجوع إلى حالتهم الأولى ، كما أن أى خروج على نصوص العقد يكون له نفس النتيجة من أن الأفراد يصبحون فى حل من التقيد به . وتتلخص نصوص هذا العقد فى جملة واحده ، هى أن كل فرد يبيع بيعاً تاماً كل حقوقه للجماعة ، وبدون تحفظ ، ولن يكون لأى عضو الحق فى استرجاع أى شىء منها . وكل إنسان إذ يبيع كل حقوقه للجماعة ويتنازل عن كل شىء لها إنما يتنازل

عنها للجماعة لا لأى شخص ، كما أن كل عضو يفعل بالمثل ، والطاعة الأخيرة للقانون الذى يعلو الجميع .

٥ — الإرادة العامة : ولكن ما المقصود بالقانون ؟ إنه الصوت العام ، هو صوت الإرادة العامة للمجتمع La volonte' générale . ولكن ماهى الإرادة العامة ؟ يعطى روسو تفسيرات كثيرة للإرادةالعامة، ومن بين هذه التفسيرات أن الإرادة العامة إرادة تتكون فى المجتمع عندما يتعلم كل فرد فيها كيف يضحى بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى، وهو الصالح العام ، فينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواه روح عامة تهدف دائما إلى تحقيق هذا الصالح ، وهذه الروح العامة هى الإرادة العامة . ويقول روسو أن أسمى إرادة لى من بين إراداتى هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة ، وهى تفوق الإرادة التى لا تريد إلا الصالح الخاص ، إنها « أعم إرادة la. Volonté la Plus génerale فالإرادة العامة « هى صوت الكل إذ يعبرعن صالح الكل » وهى أكثر الإرادات عدلا أى أكثر كل ما يريده الإنسان عدلا . ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان فى صلاح الدولة وخيرها من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة وتعلو على أية إرادة أخرى ، سواء كانت إرادة خاصة لشخص أو إرادة خاصة لفئة أو هيئة وهى الإرادات التى أحيانا تحدد سلوك الأفراد . وثمة شىء آخر يضيفه روسو إلى ذلك . فالإرادة العامة ليست إرادة الأفراد وحسب ، بل هى إرادة الأفراد فى جملتهم أو مجموعهم . ذلك أن روسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان ودوركايم الفرنسى فيما بعد من أنه يتكون فى كل جماعة روح عامة أو عقل جمعى ، وهذا العقل الجمعى ليس مجرد مجموع عقول الأفراد

أو نفوسهم بل هو شيء يسمو على ذلك إذ هو نتيجة تفاعل هذه العقول بحيث يتكون عقل جديد يختلف كل الاختلاف عن عقول الأفراد أنفسهم، وهذا العقل الجمعي يسميه روسو « الأنا أو الذات العامة Un moi Commun » . فالجسم السياسي أو هيئة المجتمع السياسي ، هي أيضاً كائن أخلاقي مزود بإرادة . فالإرادة العامة أيضاً عقلها جمعي ، مركب من خير إرادات جميع المواطنين إذ يريدون تحقيق أسمى المصالح للدولة . والإرادة العامة ليست إرادة الجميع la volonté de tous فهي ليست مجموع الإرادات وإنما هي روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد وتمسكهم بالصالح العام . وهذه الإرادة العامة هي مصدر القانون . ولذلك يجب أن تكون هذه الإرادة ذات سيادة Souveraine لأنها لما كانت إرادتي أنا الحقيقية فإني أرغب دائماً في أن أتبعها ؛ ثم إن الإرادة العامة يجب أن توجه وحدها قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو الذي جعل إنشاء المجتمعات ضرورياً ثم إن اتحاد نفس هذه المصالح في إرادة واحدة قد جعل قيام المجتمع والحياة السياسية شيئاً ممكناً . فإذا أراد الأفراد الخروج على هذه الإرادة كان من حق هذه الإرادة أن تلزمهم باتباعها لأنها هي السلطة الوحيدة التي تستطيع أن تلزم الأفراد بشكل مشروع لأنها إرادتهم ردت إليهم . وعلى ذلك فإذا لم يتعرفوا عليها مع أنها إرادتهم ، كان من حقها عليهم أن تلزمهم بالسير وفقها لأنهم باتباعهم إياها إنما يحققون غاياتهم ويجدون أنفسهم كما يجدون حريتهم . « إن من يرفض إطاعة الإرادة العامة سيلزم بأن يفعل ذلك بوساطة المجتمع كله ، لأن معنى هذا أننا نلزمه بأن يكون حراً » ، ولأن هذا هو شرط الحرية بأن يعطي كل شخص نفسه للدولة ولا يعتمد على شخص من الأشخاص . وبما أن

الإرادة العامة عبارة عن عقل عام أو جمعى أكبر بكثير من إرادتى بالرغم من أن ارادتى جزء منه، فلذلك وجب على أن أطيع هذه الإرادة بنفس النسبة التى تفوق بها إرادتى الصغيرة. وعلى ذلك فالدولة يجب أن تكون ذات سلطة مطلقة، فكما أن الطبيعة تعطى كل شخص سلطة مطلقة على أعضاء جسمه كذلك يجب أن يكون للدولة سلطة مطلقة على أعضائها. وبالرغم من أن الإرادة العامة لا تتعرض إلا للمسائل العامة ولا تتعرض للمسائل الخاصة فإنها وحدها هى التى تبين المسائل التى تدخل فى نطاق المصالح العامة وتلك التى تدخل فى نطاق المصالح الخاصة. ويود روسو لو أن الإرادة العامة تتعلق مباشرة بالشعب دون وساطة، فهو يمقت وجود نقابات أو لجان أو جمعيات تتوسط بين الإرادة العامة وهى الدولة والأفراد أو الشعب؛ بمعنى أنه لا يريد أن يدين الأفراد بالإخلاص للنقابات وللجمعيات التى هم أعضاؤها وهذه بدورها تدين بالإخلاص للدولة. فهو يفضل عدم وجود هيئات متوسطة بين الدولة والشعب. وإذا كان لا بد من وجود مثل هذه الهيئات فيجب أن يخضع الشعب مباشرة للدولة بنفس الدرجة التى تخضع بها هذه الهيئات. وتلك مسألة أوجدت نقاشاً بين العلماء والمفكرين السياسيين إذ يتساءلون عما إذا كان وجود الهيئات والجمعيات المتوسطة بين الشعب والدولة يؤدى إلى الديمقراطية أو بالعكس يقلل منها: فيرى جورفتش Gurvitch أن وجود جماعات متوسطة بين الفرد والدولة ينتمى إليها الفرد، هو أكبر ضمان للديمقراطية ولا أدل على ذلك من أن الحكام الذين طبقوا النظم التحكمية كانوا يعمدون أولا إلى حل مثل هذه الجماعات المتوسطة. ويذهب أرمان كيفيليه Cuvillier إلى أن الجمعيات القديمة التى كانت تنشأ بشكل تنظيمى وفقاً للأصل والدم والمولد كانت حقاً جمعيات ظالمة

تعوق الديمقراطية ، أما الجمعيات الآن فهى تنشأ بشكل حر لا تدخل فيه لعوامل المولد ولا الدم فإنها سبيل لاشك فيه من سبل ضمان الديمقراطية. فروسو ينظر إذن إلى هذه الجمعيات على أنها تعوق الإرادة العامة . فالأفراد يجب أن يطيعوا الإرادة العامة مباشرة . ولقد بالغ روسو فى وصف هذه الإرادة وفى تقديسها حتى يكاد يؤلهها لأنها فى نظره ليست إلا الشعب أو صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله كما يقال : بل إن روسو ليعتقد بضرورة قيام دين مدنى يسير فيه الأفراد وفق الإرادة العامة أو إرادة الشعب التى إذا خرج شخص عليها حوكم بالإعدام . كما أن الإرادة العامة لا يمكن التنازل عنها بحال من الأحوال inaliénable فالإرادة العامة لها السلطة والسيادة وحدها ولا يمكن للأفراد أن يتنازلوا عنها ولا عن السلطان لأى فرد أو هيئة من الهيئات ، بل يجب أن تمارس الإرادة العامة السلطة بنفسها . كما أن الإرادة العامة لا تنقسم indivisible ومن ثم فلا يمكن بحال من الأحوال تمثيلها عن طريق النظم البرلمانية ، لأن الأمة بمجرد أن تعين ممثلين لها تفقد حريتها بل وجودها . وأبرز مثل على ذلك فيما يرى روسو هو انجلترا التى تعيش حرة مدة الانتخابات وبعد ذلك تستعبد حتى تأتى الانتخابات القادمة . ولا يمكن للإرادة العامة أن تفوض إلى أى شخص أو هيئة . فى اللحظة التى يوجد فيها سيد غير الإرادة العامة تنتهى سيادة الشعب . فالشعب والشعب وحده هو الهيئة الوحيدة التى تريد الإرادة العامة ويعبر عنها ، وتعبر عنه لأنها صوت الشعب أو صوت الله، ولذلك نجد روسو لا يؤمن بالنظم البرلمانية . والإرادة العامة يجب أن تكون عامة فى كل شىء

ولا تكون خاصة فى أى شىء ، إذ لابد أن تدخل فى اعتبارها صوت كل مواطن لأنه قد أتفق فى العقد الاجتماعى على أن كل إنسان يكون جزءاً مكملا للجماعة . ولابد أن يسلم كل إنسان حقوقه كما نص العقد على ذلك وذلك لمصلحة الجميع . فالإرادة العامة يجب ألا تشغل نفسها إلا بعموميات التشريع وأن تهتم بالغايات العامة ولا شأن لها بالمصالح الخاصة . ويقصد روسو من ذلك أن الإرادة العامة تهتم بالقانون، والقانون فى رأيه هو ما نسميه نحن اليوم بالدستور أى بالنصوص الرئيسية التى يقوم عليها نظام الحكم . أما القوانين المدنية والجنائية والتجارية كما نعهدها اليوم فهى فى نظره لا تعد قوانين بل مراسيم سنتها الحكومة وليس لها شرف الانتساب للإرادة العامة . والإرادة العامة والحال هذه ليس لها شأن فيما يرى روسو بالمسائل التنفيذية فهى ليست إرادة تنفيذية أو إدارية ، إذ الشعب يجب ألا يكون مسئولا عن تفاصيل الحكم . فالذين يصنعون القوانين وهم الشعب ممثلا فى الإرادة العامة ذات السيادة يجب عليهم ألا يشتغلوا بتنفيذها لأن سيادة الإرادة العامة يجب أن يكون غير شخصية ومراسيم الحكومة يمكن أن تكون أحياناً خاصة وشخصية . وعلى ذلك فهناك حد فاصل بين الحكومة وسيادة الشعب . فالشعب يسن القوانين ويكل تنفيذها للحكومة محتفظا بحق الإشراف عليها . ولما كانت الحكومة خاضعة لسيادة الشعب أو الإرادة العامة فإن شكل الحكومة فى نظر روسو فى الدرجة الثانية من الأهمية ، إذ يختلف حسب الظروف المحيطة بكل دولة . فطالما كان الشعب ذا سيادة فليس من المهم أن تكون الحكومة ديمقراطية أو ارستقراطية أو ملكية إذ

الظروف وحدها هى التى تجعل الشعب يفاضل بين هذه الأنواع الثلاثة.
ولكن روسو فى الحقيقة لا يظهر ارتياحاً للحكومة الديمقراطيه إذ أن
مما يخالف طبائع الأشياء فى رأيه أن تحكم الأغلبية وأن تخضع الأقلية .
ثم أن الحكم الملكى يتحول فى العادة إلى طغيان لنقص الطبيعة الإنسانية
نفسها. وأسوأ أنواع الحكومات فى نظره الاستقراطية الوراثية وأحسنها
الارستقراطية المنتخبة . ولكن بالرغم من نظرة روسو إلى هذه الأنواع
فإنه مع ذلك يؤكد أن الظروف هى التى تجعل نوعا ما من أنواع الحكومة
أكثر ملاءمة من غيره . والإرادة العامة أو إرادة الشعب فيما يرى روسو
لا تخطىء infaillible ، ويقصد من ذلك أن الإرادة العامة مستقيمة دائماً
وتتجه إلى الصالح العام . ولكن ليس معنى هذا أن المشاورات التى
يجريها الشعب لها دائماً نفس الدرجة من الصواب فالإنسان يرجو دائماً
تحقيق الخير ولكنه أحياناً لا يراه . فمعنى أن الشعب لا يخطىء أنه
لا يهدف إلا للصالح العام وأنه لا يرتشى ولا يبيع صالحه العام مهما كان
الثمن، ولكن الشعب قد يخدع ومن هنا قد يبدو للبعض أنه لا يريد الخير
ولكنه فى الواقع يريد الخير دائماً . فالإرادة التى لا تستهدف الخير عن
قصد ونية ليست إرادة عامة لأن الإرادة العامة لا تخطىء الهدف الذى
يهدف إليه الشعب وهو النفع عن قصد ونية . ولكن إذا كانت الإرادة
العامة لها كل هذه الصفات من أنها إرادة الشعب فى مجموعه وكليته ومن
أنها أرادة الجماعة التى تهدف إلى تحقيق الصالح العام، فكيف يمكننا تحديدها
أو معرفتها ؟ كيف يمكن الوصول إلى معرفة الإرادة العامة للشعب وهى
الإرادة التى لا تخطىء ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفة هذه

الإرادة . ولم يعين روسو طريقاً مضموناً نستطيع عن طريقه معرفة هذه الإرادة العامة . فنى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هى إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يتم بالإجماع . وأحياناً تكمن الإرادة العامة، فى رأى روسو، فى شخص المشرع الذى يدل الأفراد على صالحهم، ولكن المشرع فى هذه الحالة ليس مزوداً بسيادة الشعب التى لا يمكن التنازل عنها أو تفويضها كما عرفنا « بل إن دوره هو فى أن يعرف الناس مصالحهم لكى يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن إرادتهم العامة » . وهذا لا يكون فيما يرى روسو إلا فى بداية دخول الأفراد فى الحياة السياسية وانتقالهم من حالة الطبيعة ، ويكون دور المشرع مجرد مقترح للقوانين التى يراها ويقنع الشعب بها . فاذا اقتنع الشعب بها اتخذ بصددها إرادة عامة ودخل بنفسه فى سلطانها عن طواعية . تلك هى الطرق التى يفسر بها روسو كيف يصل الأفراد للإرادة العامة ، وهو فى هذا الجزء من فلسفته غامض غير واضح . فلقد تحدث روسو طويلا عن الإرادة العامة وأهميتها ، ولكنه بكل أسف ، لم يتحدث كثيراً عن طريقة الوصول لتعيينها . ولعل مما يثبت حيرة روسو إزاء هذا الموضوع وهو تحديد الإرادة العامة وأهميتها هو ما أورده فى كتاب إميل كتوضيح للإرادة العامة ، حيث أورد قصة السيدة الاسبرطية التى ذهبت تستطلع خبر المعارك الحربية فأجابها أحدهم بأن أولادها الخمسة قد قتلوا فى المعركة. فأجابت « أيها الرق الدنىء » ، « هل هذا هو ما جئت أسأل عنه؟» ثم سألت عن نتيجة المعركة فلما أجيبت بأن الاسبرطيين انتصروا ذهبت

للمعبد لكى تشكر الآلهة . وعلق روسو على ذلك قائلا إن تغليب الصالح العام على الصالح الخاص فى هذه القصة لم يكن سهلا . وهذا يمثل الإرادة العامة التى لا يصل شعب إليها بسهولة إذ لا بد من مستوى خاص حتى يصل إلى هذا الحد من حسن فهم للأمور . فانتصار الصالح العام على الصالح الخاص يمثل الارادة العامة . وبذلك فمن الصعب على الشعب فى أحيان كثيرة أن يريد الارادة العامة ، . لأن هذا لا يتأتى لشعب من الشعوب إلا بشروط خاصة ، منها أن يكون الشعب صغيرا ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ومنها أن يكون الشعب محافظا فلا يغير من قوانينه بسرعة وبذلك يحتاج إلى أقل عدد ممكن من القوانين وبالتالى عدد قليل من الإرادات العامة . فروسو يعتقد أن الحرية لاتتم بشكل مثالى إلا فى مدينة سياسية صغيرة على غرار مدينة جنيف السياسية التى كان يعيش فيها أو الجمهوريات الايطالية أو المدن اليونانية القديمة . فهو يفكر فى مدينة صغيرة غير صناعية على غرار المدن التي كان يراها . ولذلك قال عنه بنتام إن روسو لا يعترف بأن الأمور تسير سيرا صحيحا إلا فى دولة صغيرة مثل جمهورية سان مارينو San Marino ، ولذلك أيضا يقول روسو « إن سر بؤس الجنس البشرى هو فى كبر أممه واتساع دوله » . كما كان روسو يعتقد أن فشل الناس فى الوصول الى الارادة العامة سيجعل العقد الاجتماعى بلا فائده وسيحول بين الأفراد وبين تكامل شخصياتهم وانماء ملكاتهم . وعلى ذلك إذا وجد الأفراد أنهم غير مستطيعين الوصول إلى الارادة العامة فإنهم يكونون فى حل من العودة إلى حالة الطبيعة التي كانوا عليها قبل العقد .

فالدولة وتكوين الارادة العامة هى السبيل الوحيد إلى حرية تفوق حرية الفرد التى كان عليها فى حالة الطبيعة وإلى تكامل سخصيته .

٦ — أهمية روسو فى تاريخ الفكر السياسى (١) : لاشك أن روسو يعد من أبرز المفكرين السياسيين فى العالم وفى جميع العصور وإن كانت النقط التى أثارها ومواطن الغموض التى زخرت بها فلسفته أدت إلى تفسيرات متعارضة ومتناقضة لهذه الفلسفة . يقول عنه بنجامن Constant الفيلسوف الفرنسى « إنه أبشع حليف للطغيان فى أشكاله المختلفة » ويقول عنه ديجى Duguit عالم القانون الدستورى « إن روسو أبو الطغيان المسرف والدكتاتورية القيصرية » , كما يقول عنه كبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التى لا يمكن بحال أن نعزوها إلى روسو » بينما يقول هارولد لاسكى « إن روسو يعتقد فى العاطفة كأساس من أسس التقدم » . بينما يقول عنه لانسون Lanson إنه ترك طابعاً قوياً أصيلا فى السياسة والتربية والدين والأدب وأنه تقف على رأس الطريق الموصل لكل ما نتمتع به الآن من نظم . وهكذا اختلف العلماء فى تقديره فمنهم من يعده أبا الديمقراطية ومنهم من يعده أبا الطغيان . ولكن الذى لا شك فيه أنه يعد على الأقل من المفكرين الذين وضعوا أسس النظم السياسية التى يسير عليها العالم اليوم . ولقد تأثر روسو بالفلسفة اليونانية ولا سيما أرسطو إذ ذهب إلى أن الإنسان لا تتكامل نفسيته إلا فى مجتمع . وكان من أكبر المنادين بتحقيق الحرية للإنسان حيث يقول لمدام فولمار Wolmar فى كتابه الويز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ من النبل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة لغيره ، ويجب ألا يستخدم

لما يفيد الآخرين قبل أن يتأكد من أن ما يستخدم منه سيفيده هو أيضاً.

وإذا كان العلماء قد اختلفوا فى تقدير فكره وأهميته فإن مما لا شك فيه أنه إنما قام بمؤلفاته هذه كتجزء من سلسلة من المؤلفات التى قام بها فلاسفة فرنسيون آخرون فى عصره للقضاء، على الطغيان الذى كان مسيطراً على وطنه وعلى معظم دول القارة الأوربية فى القرن الثامن عشر، مثل منتسكيو وفولتير وغيرهما من الذين كان لهم الفضل فى إلهاب حماس الشعب الفرنسى لكى يقوم بثورته العارمة ضد هذا الطغيان سنة ١٧٨٩. وهى تلك الثورة التى اعتبرت فى العصر الحديث كرمز لجميع حركات التحرر فى العالم، ولا زالت كنبراس للشعوب المغلوبة على أمرها. فإذا كان هذا هو قصد روسو من مؤلفاته فإنه يكفيه فخراً أنه يعد عماداً من عمد تلك الثورة، بصرف النظر عن تأويل العلماء لآرائه.

وقبل أن نختتم هذا الفصل عن روسو، يجدر بنا أن نذكر كلمة موجزة عن بعض شركائه فى الجهاد المقدس وهو تحرير الوطن الفرنسى آنذاك من الطغيان وإشعال الثورة الفرنسية: فمنهم منتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ — ١٧٥٥) صاحب كتاب «روح القوانين de l'esprit des lois » وهو الذى نادى فيه بمبدأ فصل السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية وبذلك يضمن تطبيق المبادىء الديمقراطية. فممثلو الشعب يضعون القوانين ويكلون تنفيذها لسلطة أخرى هى الحكومة أو السلطة التنفيذية، وذلك إلى جانب سلطة ثالثة هى القضائية، التى تتولى صب العقوبات والجزاءات على الخارجين على هذه القوانين. ولقد نادى منتسكيو بضرورة وجود دستور يخضع له الجميع. ولكنه مع ذلك كان يؤمن بأن نظم الحكم من

دكتاتورية وديمقراطية وأرستقراطية . . . تتناسب كل منها مع الشعوب وفق الظروف المحيطة بكل منها ، وما نجده الآن من مبدأ فصل السلطات فى الدول المختلفة ومعظم المبادىء المسيطرة على الدساتير الحديثة ليس فى الواقع إلا ثمرة من ثمرات تفكيره . أما الشخصية الثانية من شخصيات شركاء روسو فهى شخصية فولتير Voltaire (١٦٩٤ — ١٧٧٨) الذى كان أديباً أكثر منه مفكراً سياسياً ولكنه مع ذلك فى كل مؤلفاته الأدبية عمل على تحرر الفكر الإنسانى من ربقة رجال الدين ونادى بالحرية الفردية وبتحرير الأفراد من الطغيان السياسى والدينى والاجتماعى ولا سيما فى مؤلفاته « رسائل فلسفية » و« مقال عن الأعراف Essai sur les moeurs » إلى جانب مسرحياته ومؤلفاته الأدبية الأخرى .

الفصل السادس

جورج فلهم فردريك هيجل G. W. F. Hegel

(١٨٣١ — ١٧٧٠)

١ – خياة هيجل ومؤلفاته(١): وسنجد هنا فيلسوفاً من أهم الفلاسفة الألمان فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فيلسوفاً كان له أكبر الأثر فى توجيه الأفكار السياسية والاجتماعية فى ألمانيا فى العصور الحديثة المتأخرة والمعاصرة ، وهو جورج هيجل الذى كان من أكبر أنصار المذهب العضوى السياسى . ولد سنه ١٧٧٠ فى فرتمبرج وعاش سنيه الأولى فى ظروف الثورة الفرنسية العاتية التى أبدى حماساً كبيراً بشأنها فى المبدأ وإن كان قد نقدها فيما بعد . ولقد اشتغل مدرساً خاصاً لبعض الأمراء ومحاضراً فى جامعة يينا ثم ناظرا لمدرسة فى نورمبرج ، وذاع صيته كفيلسوف على أثر نشره لكتابه فى علم المنطق فى ثلاثة أجزاء Wissenschaft der Logik بين سنتى ١٨١٢ و١٨١٣ إذ أصبح من أشهر الفلاسفة الألمان . وعندما عين أستاذاً بجامعة هيلدلبرج كتب مؤلفه موسوعة العلوم الفلسفية Encyclopedie der philos. Wissen Schaften سنة ١٨١٧ أودع فيه ملخصا للمذاهب الفلسفية المختلفة . وبعد ذلك قبل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين التى أصبح مديرها فيما بعد . وهنا أصبح يعد الفيلسوف الرسمى لمقاطعة بروسيا الألمانية ، بحيث أصبح الفيلسوف المعبر عن الاتجاهات والنزعات البروسية. فكما كان رون Roon

وفون مولتكى Von Moltke يمثلان الروح العسكرية البروسية. وبسمارك الروح السياسية، كذلك كان هيجل ممثلا للروح الجامعية أو الأكاديمية البروسية. ولقد ألف حينذاك كتابه الشهير عن فلسفة الحق philo. des Rechfs . وله بجانب ذلك مؤلفات أخرى عن علم الجمال وفلسفة الروح ثم خصوصا بعض محاضراته التى طبعت بعد وفاته عن فلسفة التاريخ . وهو فى هذه المؤلفات إنما يصوغ نظريته عن الطبيعة البشرية وتطور التاريخ البشرى والدولة ماهيتها واختصاصاتها . ولقد كان كثير من المؤلفين ينظرون إليه على أنه فيلسوف عصره كما كان أرسطو والقديس توماس الإكوينى بالنسبة لعصريهما . ولقد كان كثير من رجال السياسة الألمان وغيرهم يفخرون بفضله عليهم وعلى سياستهم، ويفخرون بتأثرهم به، ولاسيما فى نظريته عن عضوية الدولة ، ومن هؤلاء بسمارك ثم الحزب النازى وعلى رأسه هتلر والحزب الفاشى وعلى رأسه موسولينى، إذ كان كل منهم يترسم خطاه فى نظريته عن الحرب وكيف أنها عامل فعال، وخير وسيلة لفض المشاكل الدولية، وفى نظرته للغريزة على أنها تلعب دوراً فعالا أكبر من دور العقل فى المسائل السياسية والعلاقات الدولية وفى اهتمامه بالنقابات والهيئات المتوسطة بين الدولة والأفراد ... الخ .. كما اعتنق آراءه السياسية رجال السياسة اليابان قبيل الحرب العالمية الثانية، فيما يرى كثير من المؤلفين ، بل وبعد الحرب الثانية وبعد أن انهارت ألمانيا وإيطاليا واليابان لازالت آراؤه مطبقة بشكل عملى لا مراء فيه فى روسيا السوفيتية الآن ، على حد تعبير هؤلاء المؤلفين .

٢ — فلسفته الروحية : يقول هيجل إن العالم يمثل وحدة متماسكة ، وهذه الوحدة تمثل وحدة عضوية مزودة بروح أو عقل يسميه أحيانا

العقل الإلهى وأحيانا الصورة Idee . وهذا العقل أو هذا الروح «
هو الشيء الوحيد الذى له وجود حقيق ، أما كل شيء سواه بما فى ذلك
المادة والعالم الخارجى الذى نراه فإنه من خلق هذا العقل ومن صنعه وعلى
ذلك « فالعقل هو سيد العالم » . ومن طبيعة هذا العقل الذى يسود العالم
أن يعرف كل شيء . والعالم قد وجد بالتدريج ، وعلى ذلك فى بدء عملية
تكوين العالم لم يكن هذا العقل فى الواقع ليدرك شيئا ولكن طبيعته
تتكامل وتنضج كلما سارت عملية تكوين العالم وتطوره على مر فترات
التاريخ المختلفة، إلى أن ينتهى به المطاف إلى تحقيق غايته وهى معرفة الأشياء
والعالم . وبما أن الأشياء والعالم لا وجود حقيقيا لها إلا بفضله وبما أنه
فى الواقع يشتمل على كل هذه الأشياء فإن وصوله إلى معرفتها إنما يعنى
وصوله إلى معرفة نفسه معرفة كاملة ، وتلك المعرفة هى الغرض الأسمى
للتطور . أو على حد تعبير هيجل إن هذا العقل يصل إلى معرفة طبيعية
عن طريق معرفة الأشياء كما تبدو أمامه على فترات التاريخ . فالتاريخ،
والحال هذه ليس إلا عملية تنتقل بها الروح أو العقل من معرفة لا شيء
إلى معرفة كل شيء عن نفسه ، أو هو عملية من شأنها أن تزود الروح
بالأغراض العقلية التى يسير وفقها التطور التاريخى. والروح أو العقل فى سبيل
وصوله إلى معرفة نفسه على مر فترات التاريخ يجرى تجارب ، فهو يبحث
كل شيء فى طريقه ويحاول الإفادة منه ويتركه إلى غيره . فالعقل العالمى
فى عمله الدائم له من الصبر ما يمكنه من بحث جميع أشكال (الوجود)
التى تعرض له على مر فترات الزمن الطويلة ، وهو يأخذ على عاتقه مهمة
تشكيل التاريخ وهى مهمة صعبة ، فهو يتجسد كل شكل من أشكال

التطور التاريخي » . فالعقل أو الروح العالمي هو فى الآن نفسه موجه كل حوادث التاريخ ومتجسدها وفاحصها بحيث يخرج من كل شكل منها بحقيقة جديدة عن نفسه ، وهذه الحقيقة تمثله هو وتجعله أكثر شعوراً بنفسه . فالأمور لا تسير إذن سهللا فى العالم أو بلا نظام بل هى تسير وفق هذا الروح الذى يتجسدها أو التى تتجسده لأنها تعبر عن إرادته ، وعلى ذلك فكل شيء يسير على ما ينبغى أن يكون عليه . ولذلك يقال عن هيجل أنه صاحب فلسفة المحافظة أو الاتجاهات المحافظة ، فكل شكل من الأشكال التى نراها إنما يعبر عن شكل تبناه هذا الروح ، ولكن هذا الشكل ليس إلا مجرد خطوة من خطوات كثيرة فى سبيل وصول الروح إلى معرفة نفسه . ولكن مع ذلك لا يعد هيجل فى نظر كثيرين فيلسوف المذهب المحافظ لأنه لا ينكر وجود التغير، فالعالم في تغير مستمر ويسير في أشكال لاحصر لها وهذه الأشكال فى تطورها تسير نحو الأفضل فهى فى تقدم مستمر ، وعلى ذلك فهيجل يعد فيلسوفا محافظاً بقدر ما يعد فيلسوفا تقدميا . فالتاريخ إذن يمثل سجل سير الروح أو العقل العالمي ولكنه فى سيره هذا إنما يتطور وفق قانون أسماه هيجل بمبدأ الديالكتيك Dialektik ، وهذه الكلمة يونانية الأصل ومعناها الحوار أو المناقشة أو المحاجة ، وكانت تستخدم فى معنى فلسفى عند اليونان الذين لاحظ بعضهم أن كل شيء إذا بولغ فيه إلى نهايته انقلب إلى ضده. فالطغيان إذا بولغ فيه وزاد عن حد معين ثار الشعب وانقلب الطغيان إلى ديمقراطية ، وبالعكس الديمقراطية لو زادت عن حد معين انقلبت إلى حكم الدهماء وإلى الدكتاتورية . ولقد استعار هيجل نفس الفكرة مع تحوير بسيط فيها ، فكل شيء فى العالم

فأ عدا العقل أو الروح العالمى إنما يحتوى فى الآن نفسه على نفسه وعلى ضده أو نقيضه . وتطور الأمور فى العالم إنما يتم دائماً على ثلاث مراحل : مرحلة أولى يسميها القضية أو المبدأ أو الأطروحه Thesis ، ومرحلة ثانية ضد الأولى يسميها Antithesis ، ثم تأتى مرحلة ثالثة تأخذ كل ما فى المرحلتين الأوليين من مزايا وتترك ما بهما من نقائص وتسمى المرحلة التأليفية أو التركيبية لأنها مؤلفة أو مركبة منهما وتسمى Synthesis . فالروح أو العقل يصل إلى مرحلة ، فإذا أخذ غايته منها تصبح غير نافعة له أو ناقصة ، وهذا النقص يؤدى إلى وجود حركة ونضال بينها وبين مرحلة ثانية تحتوى على أفكار وأمور مضادة لها ثم تنتصر الأخيرة وتظل قائمة إلى أن يأخذ الروح غايته منها وتصبح ناقصة مما يؤدى إلى حركة ونضال بينها وبين مرحلة ثالثة تجمع بين مزايا المرحلتين السابقتين وينتهى هذا النضال بانتصار المرحلة الثالثة . وهذه المرحلة الثالثة ستعتبر مرحلة أولى Thesis بالنسبة للمرحلة التى بعدها التى ستكون مرحلة مضادة Antithesis وهكذا دواليك . فمثلا يسود فى دولة ما نظام الطغيان فى مرحلة أولى Thesis ثم يتلوه النظام الديمقراطى كمرحلة مضادة ثم أخيراً مرحلة الملكية الدستورية أو المعتبرة كمرحلة تأليفية منهما . وقد يسود نظام الأسرة فى مرحلة أولى ثم يأتى نظام المجتمع البورجوازى كمرحلة مضادة ، ثم تأتى مرحلة تأليفية منهما على أثر نضال النظامين ضد بعضهما بعض وهى مرحلة الدولة والمرحلة التأليفية ليست مرحلة تصالح بين المرحلتين أو اتفاق بينهما بحيث تأخذ من كل منهما جزءاً أو عدة أجزاء . ولكنها مرحلة تشتمل على ما فى المرحلتين من مزايا وفضائل ، وهى مرحلة تفضل

المرحلتين ، إذ هى أقرب للتقدم الذى ينشده الروح العالمى فى تطوره ، فالروح العالمى يحتفظ دائما بالأشياء الفاضلة الحسنة ولا يفرط فيها. وهنا نجد فرقا بين سقراط فى نظريته عن الديالكتيك وهيجل ، فسقراط يعتقد أن تضاد الأشياء من الأمور التى تحول بيننا وبين الوصول للحقيقة ولكن هيجل يرى فى التناقض والتضاد أداة للوصول إلى الحقيقة لأنه يجعلنا أكثر إدراكا لها واكتشافها. وإذا كان المنطق القديم يرى أن قضيتين متناقضتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين فى نفس الوقت، فإن منطق هيجل الجديد يؤكد أن ذلك ممكن ، بل إنه ليذهب إلى أن كل مبدأ يحمل فى نفسه المبدأ وضده ، فكل مبدأ ساد فى فترة ، إنما هو تأليف بين مبدأين سادا فى فترات متناقضة . ثم إن مهمة الإنسان فيما يرى هيجل ليس فى إزالة التضاد بين المبادىء ، بل إن قوة المبادىء نفسها، التى هى قوة الروح العالمى، هى التى تزيل التناقض . وإذا كان التطور التاريخى يسير فى مراحل متناقضة كما رأينا فإن التناقض فيما يرى هيجل هو مبـــدأ الحركة والتغير فى العالم . ويقول هيجل إن الناس دائماً يمقتون التغيرات والتطورات المفاجئة لأنها بالنسبة إليهم تعد مآسى للجنس البشرى حتى أنه قيل « سعيدة تلك الدولة التى لا تاريخ لها » ، ولكن يجب أن يعرف الناس أن كل تغير إنما هو فى مصلحة الجنس البشرى لأن الروح العالمى إنما يحتفظ دائماً بالأشياء الجيدة ويتطور إلى أحسن فى سبيل وصوله إلى معرفة نفسه وفى سبيل وصوله إلى إكمال نفسه ، « وليس التاريخ البشرى مسرحاً للسعادة لأن فترات السعادة فيه ليست إلا صفحات خالية ، فهى فترات انسجام يكون فيها التناقض راكداً » . فاستقرار الأمور

فى نظر هيجل لا يعبر عن سعادة بقدر ما يعبر عن نوم الحياة الاجتماعية وركودها مما يعطل التطور التاريخى عن الوصول إلى غايته وهى التقدم والوصول بالروح العالمى إلى معرفة نفسه وأكمالها .

٣ — فلسفته عن الدولة : يقول هيجل إن الدولة تتكون من أفراد، وهؤلاء الأفراد تغلب عليهم الأهواء والمصالح الخاصة . ولكن بجانب ذلك نجد الروح العالمى الذى يصيغ الحوادث ، وعلى ذلك فتاريخ الدول يتكون من نسيج لحمته الروح العالمى وسداه الأهواء البشرية ومصالح الأفراد . فالروح العالمى يتجسد فى تطوره العالم المادى والحيوانى وينتقل منه إلى العالم البشرى ، وتجسّده فى الإنسان يعد أسمى صورة من صور التجسد بالنسبة إليه ، بحيث لا يوجد بعد الإنسان أى وسط آخر يتجسد فيه الروح . ولكن الإنسان لا يعيش وحده بل يعيش فى جماعة من بنى جنسه فى نظم اجتماعية ، والروح العالمى يتجسد كل ذلك سواء الإنسان أو النظم التى تسوده فى سبيل وصوله إلى هدفه الذى يبناه . وأقدم نظام من النظم الاجتماعية هو الأسرة فهى النظام الإنسانى البدئى لأنها تخدم حاجات الإنسان الحسية ، وهذا النظام الأولى وهو الأسرة يقوم على الحب المتبادل بين الأفراد ، كما أنه يمثل فى نظر هيجل نقطة بدء التطور فى النظم الاجتماعية والسياسية ، وهو يمثل المرحلة الأولى Thesis . ولقد تطورت الأسرة إلى نظام المجتمع البورجوازى لأن الأسرة بعد أن يشب أولادها يتجهون إلى عالم أوسع حيث لم تعد الأسرة قادرة على القيام بكل حاجياتهم . والمجتمع البورجوازى يقوم بعكس الأسرة على أساس تعاقدى وعلى أساس دفاع كل شخص عن

مصالحه. وعلى أساس استقلال الأفراد وعلى أساس تنافس الأفراد على الوصول إلى تحقيق أغراضهم. وهذا المجتمع البورجوازى يمثل فى نظر هيجل المرحلة المضادة Antithesis . والمجتمع البورجوازى ينشىء لنفسه نظما وقوانين تنظم علاقة الأفراد بعضهم ببعض كما تنشأ به طوائف وهيئات. ثم تأتى بعد ذلك المرحلة التأليفية وهى مرحلة تكوين الدولة التى تجمع كل ما فى المرحلتين السابقتين من مزايا فهى لا تقضى على الأسرة ولا على المجتمع البورجوازى وإنما تجمعهما فى تنسيق وانسجام وتربطهما بقوة أسمى من قوتهما وتؤدى بالأفراد إلى مزيد من الحرية وفرص أوسع لتنمية مداركهم وشخصياتهم . والدولة تمثل أسمى تجسيد للروح العالمى ولذلك فهى مقدسة إذ هى تمثل « الروح العالمى الإلهى » على الأرض بل هى ليست إلا « سير الله على الأرض » . فالدولة لم تتكون كما قال روسو وغيره بناء على عقد ، بل تمت بشكل تدريجى تلقائى عن طريق تجسد الروح العالمى لنظام الدولة نفسه بعد أن كان يتجسد نظامى الأسرة والمجتمع البورجوازى . والدولة تعد غاية فى نفسها وهى أسمى تعبير عن الروح العالمى وهى آخر تجسيد لهذا الروح على الأرض وعلى ذلك ليس ثمة تطور روحى خارج نطاق الدولة . ثم إن الدولة عبارة عن وحدة روحية أخلاقية تفوق الأفراد والأشياء التى تتكون منها والتى لا معنى لها إلا بوجودها فى هذه الوحدة ، وعلى ذلك يجب أن يخضع الأفراد خضوعاً تاماً للدولة إذ « لها الحق الأسمى على الأفراد الذين يتلخص واجبهم الأسمى فى أن يكونوا أعضاء بها ، ويخضعوا لها . وليس ثمة قانون أخلاقى يحد من سلطان الدولة لأنها هى نفسها مصدر الأخلاق والتخلق والمثاليات ، وهذا

يطبق فيما يتعلق بالشئون الداخلية والخارجية للدولة ، إذ هي التي ترسم المثاليات والواجبات التي على المواطنين أن يخضعوا لها . كما أن الضمير في رأى هيجل ليس من شأنه أن يشرف على أخلاق الأفراد أو يوجهها كما ذهب إلى ذلك كانت Kant ، فهو في رأى هيجل لا يستطيع أن يدلنا على الطريق الصواب ، إذ هو نفسه يستمد معلوماته من تقاليد المجتمع وقوانينه . كذلك ليس ثمة أى إلزام على الدولة في علاقاتها بالدول الأخرى إلا فيما يؤدى إلى المحافظة على كيانها . فقانونها الأسمى هو أن تحقق رفاهيتها ، حيث يقول هيجل « من المعلوم عامة ومن المعترف به أن المصلحة الخاصة للدولة هي أسمى شيء يمكن أن تدخله في اعتبارها » . وهو في حديثه عن العلاقات الدولية وفي حقوق الدول في مؤلفه عن « فلسفة الحق » يقول بأن العلاقات الدولية هي علاقات بين دول ذات سيادة ، تعتبر الحق في كل ما يؤدى إلى تحقيق مصالحها ، وتعد كل ما يعوق ذلك جريمة وخطيئة . وليس معنى هذا أن تحتقر القانون الدولى فهو يقوم على نوايا طيبة ولكن الدول يجب ألا تنظر إلى المواثيق التي تعقدها إلا على أنها أشياء مؤقتة بحيث إذا حدث ولم تصل الدول إلى اتفاق فإن النزاع لا يمكن فضه إلا عن طريق الحرب وحدها . والحرب في نظر هيجل لا يجب النظر إليها على أنها شر مطلق ، فهى نوع من النشاط الفاضل . فإليها يعزى الفضل في قلب الأمور في الدولة والقضاء على السكون الذي يؤدى إلى فساد الأشخاص ، فكما أن الماء الراكد يتحول إلى بؤرة فساد كذلك الدولة التي تستقر فيها الأمور لمدة بعيدة تفسد فيها الأمور ، وكما أن حركة الماء تؤدي إلى تطهيره كذلك الحرب تقضي على الفساد الذي يؤدى إليه السلم

الطويل . كذلك أدت الحروب الناجحة فى الدول إلى منع الاضطرابات الوطنية وإلى تقوية الروح الداخلية للدولة ، كما أنها تؤدى بالدول إلى إعمال فكرها لاختراع وسائل جديدة . وهذه الوسائل تستخدم فى الحرب وفى السلم وتفيد منها الإنسانية . ويضرب هيجل مثلا بذلك اختراع البارود والبندقية ، الذى كان نتيجة للحروب فالحروب لها أكبر فضل على الحضارة الإنسانية . هيجل إذن كان يرى فى الحرب نعمة للمجتمعات . والدولة فى رأى هيجل هى المعنى النهائى للروح على الأرض : وكل دولة إنما يتجسد روحا وهى بهذا إنما تتجسد وجهاً خاصاً من أوجه الروح الكلى ، والروح الكلى من ناحية أخرى ، وهو يتنقل عبر فترات التاريخ ، إنما يستلزم وجود مجموعة من الدول ولا تستطيع دولة ما أن تتجسد الروح الكلى بأكملها إلى ما لا نهاية ، ولكن فى كل فترة تاريخية تقوم دولة ما بحمل الروح الكلى فى هذه الفترة بينما الدول الأخرى لا تحمله أثناء تلك الفترة . ففى كل فترة من الفترات تجد دولة تسود بين الدولة الأخرى ، وهذه الدولة السائدة إنما هى التى تكون محلا للروح الكلى ، ولا تظهر الدولة السائدة إلا عندما يحدث صدام بن الدول وحينئذ تخرج الدولة السائدة منتصره ، فالانتصار دليل على سيادة تلك الدولة وعلى أنها محل للروح الكلى إذ تنقله عبر هذه الفترة . فالحرب إذن تلعب أخطر دور فى تاريخ الإنسان والتاريخ فيما يرى هيجل ويؤيده فى ذلك شلر محكمة العالم لأنه محكمه بين الدول المتناضلة إذ تخرج إحداها منتصرة . ففى الحرب يتجه الروح الكلى إلى تعيين الدولة التى يرى بحق إنها تتجسده بحق وحينئذ يكتب لها النصر . فالنجاح فى الحرب أو الانتصار فيها هو

الذى يبرر ضرورة قيام الحرب، لأن الانتصار هو البرهان النهائى القاطع على أن الدولة المنتصرة هى المتجسدة للروح الكلى والمشخصة له، وعلى أن الروح قد اختارها لكى تكون مجسدة له ومشخصة . على أن الدولة المختارة لتجسد الروح العام أو الكلى لا تعرف أبداً مقدما نهايتها وأنها اختيرت ، فهى لا تعرف ذلك إلا عند الانتصار . فلا تستطيع دولة أعلنت الحرب على أخرى أن تدعى أنها هى المختارة للتجسد حيث لا سبيل إلى معرفة ذلك بشكل قاطع أكيد إلا بالانتصار وعلى ذلك فلا يجوز لأية دولة أعلنت الحرب على أخرى أن تبرر ذلك بأن الروح العامة اختارتها وبأنها إنما كانت مضطرة لذلك، لأن الروح العام قد أملى عليها ذلك . ولكنها مع ذلك تستطيع أن تبرر عدوانها بهذه الطريقة إذا ما انتصرت فى الحرب التى أعلنتها : فمثلا لم يكن هتلر ليستطيع عندما أشعل حرب ١٩٣٩ أن يدعى أنه فعل ذلك لأن الروح الكلى أملى عليه ذلك ، ولكنه لو كان انتصر فى هذه الحرب إذن لما تردد فى ادعاء ذلك .

هذا هو رأى هيجل عن الحرب والدولة إذن فى نظر هيجل مقدسه وهى غاية فى نفسها وهى معيار الأخلاق ولكنها أيضاً الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحرية الإنسانية إذ بدونها يعيش الإنسان فى عبودية ، والحرية هى الميزة البارزة للدولة فى العصر الحديث ، وبلغ تقدير هيجل للحرية حداً جعله يقول « إن تاريخ العالم ليس شيئا آخر إلا التقدم فى الشعور بالحرية » ولكن ما المقصود بالحرية عند هيجل ؟ يقول هيجل إن الروح حر لأنه لا يحتوى على شىء إلا نفسه والمادة من ناحية أخرى ليست حرة لأنها خاضعة لقانون الجاذبية ، والروح لا تنزع إلى شىء خارج نفسها بينما المادة

دائما تنزع إلى الخارج ، ولما كانت صفات الروح من أنها لا تعتمد إلا على نفسها ولا تخضع لشيء فإن جوهرها هو نفس جوهر الحرية . وعلى ذلك فتطور الروح وتقدمه على مدى فترات التاريخ هو نفس تطور الحرية ، فالتاريخ الإنسانى هو إذن تاريخ الحرية . والتاريخ الإنسانى يبلغ ذروته فى الدولة التى يجد فيها الروح تجسده النهائى بلا عائق و بكل حرية ، وعلى ذلك فالدولة الكاملة هى الدولة الحرة حرية حقيقية . والأفراد الذين يخضعون خضوعا كاملا للقوانين الكاملة للدولة الكاملة هم الأفراد الأحرار . ولكن كيف يمكن أن نتصور أفراداً أحراراً فى دولة ، إذا كانت قوانين الدولة تفرض عليهم فرضا ؟ يقول هيجل إن القوانين التى تفرضها الدولة الحرة ليست بعيدة عن الأفراد لأنهم هم أيضا متجسدون للروح العام ولكن بدرجة أقل كمالا من تجسد الدولة لها فإذا شرعت الدولة القوانين ، فإنما تكون هذه القوانين صادرة عن الروح العام إلى الأفراد الذين هم أنفسهم يحتوون على قسط من هذا الروح العام . وعلى ذلك ليست هذه القوانين خارجة عنهم وإن كانوا لا يدركون ذلك بسهولة . لذلك كان لا بد من وسائل نجعل بها الأفراد يدركون كيف أن هذه القوانين صادرة عن روح هى روحهم وبذلك يستطيعون أن يتعرفوا على رغبتهم وعلى أهدافهم إذ يطيعون قوانين دولتهم . ذلك أن الأفراد عندما تسيطر عليهم الأهواء والنزعات الأنانية إنما يبتعدون عن النظام العام للأشياء وبذلك تبدو القوانين وكأنها شىء لا يعبر عن طبيعتهم؛ لأن الأهواء إنما تؤدى إلى تنويم الروح الموجود فيهم فلا يستطيع التعرف على نفسه فى القوانين الصادرة من الدولة . والوسيلة الوحيدة

لمنع ذلك هو التربية التي تبصر الفرد بخطر الأهواء وتجلو نفسه بحيث يستطيع التعرف على رغبته وعلى شخصيته في القوانين التي تسنها الدولة وبذلك يطيعها عن رغبة وطواعية . والدولة في نظر هيجل يجب أن تكون مزودة بدستور يحدد سلطة الحاكم ، كما أنه خلافاً لروسو يحبذ وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد مثل النقابات والجمعيات التي ينتمي إليها الأفراد . غير أن هذه الهيئات لن يكون لها أي حق في الإنقاص من حرية الدولة في العمل . .

ذلك ملخص لرأي هيجل في الدولة ، ومنه يتضح أنه ينتمي بجلاء إلى المذهب العضوي . وقد كان لهيجل كما سبق أن ذكرنا أثر جبار على الفكر السياسي والاجتماعي في العصر الحديث ولا سيما في ألمانيا . ولكن باستثناء مفكرين أو ثلاثة لم يكن لهيجل أثر في الفلسفة ولا السياسة الأنجلو سكسونية . وحمل عليه كثير من المؤلفين حيث اتهم بأنه داعية من دعاة الحرب وأكبر جاحد لفضل السلام . ولكنه في فكره كان ألمانياً صرفاً إذ أن فكرة روح المجتمع والروح العالمي واستخدام القوة في فض المشاكل وفضل الحرب .. كل هذه الأفكار كانت شائعة عند المفكرين الألمان ، إلا أن لهيجل أهمية خاصة من حيث أنه أثر في فلسفة كثير من فلاسفة القرن التاسع عشر وعلى رأسهم كارل ماركس .

الفصل السابع

الدولة كطبقة

كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣)

١ – الديالكتية المادية عند ماركس(١) : والآن وقد درسنا المذهبين الآلى والعضوى الحديثين وممثلى كل منهما يجدر بنا أن ندرس فى إيجاز رأى كارل ماركس عن الدولة لأن لكارل ماركس أهمية خاصة فى العصر الحديث والمعاصر فهو أبو الاشتراكية الحديثة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمثل رأيه اتجاهاً خاصاً فى تفسير الدولة بجانب ما سبق أن بينا من اتجاهات وإن كان كارل ماركس فى فلسفته قد تأثر كما سنرى بكثير من العلماء والمفكرين السابقين عليه ، ولا سيما هيجل . ومن أهم المؤلفات التى عرض آراءه السياسية فيها بجانب فلسفته العامة ، كتابه فى رأس المال Das Kapital ونقد الاقتصاد السياسى ومنشوره الشيوعى Manifesto الذى صدر سنة ١٨٤٨ ، والذى كان له الفضل فى إشهار اسمه حيث ذاع صيته ولا سيما بعد إنشاء الهيئة الشيوعية الدولية الأولى للعمال سنة ١٨٦٤ . ومن ذلك التاريخ زادت أهميته حتى أصبحت كثير من الدول التى اعتنقت الاشتراكية المتطرفة تقدسه بشكل خارج عن الحد المعقول . كيف لا وبعض الدول الشيوعية تردد فى أغانيها « ليس ثمة إلا إله واحد هو ماركس، ولينين وستالين أنبياؤه !!! » . وهل ثمة تطرف فى التفكير وخبل عقلى أكثر من هذا ؟ ! ! !

ولقد أخذ ماركس نظرية هيجل فى الديالكتية ، ولكن بشكل مقلوب ، فهو ينظر إلى المادة على أنها جوهر العالم خلافا لهيجل الذى كان يعتقد بأن الروح هو جوهر العالم . وإذا كان التطور التاريخى فى العالم يهدف عند هيجل إلى أن يصل الروح العالمى إلى معرفة نفسه وتكامل ذاته، فإن هدف هذا التطور عند ماركس هو الوصول إلى عالم لا يوجد فى مجتمعاته طبقات اجتماعية . والتطور التاريخى يقوم كذلك، عند ماركس، على التنازع والتناقض بين طبقتين إحداهما حاكمة والأخرى محكومة، حيث يقوم النضال بينهما حتى تنتصر المحكومة على الأخرى وتصبح الطبقة الحاكمة ، ثم يستأنف النضال من جديد بين الطبقة المنتصرة وطبقة أخرى جديدة . وترى من هذا كيف تأثرت فلسفة ماركس بفلسفة هيجل حتى أن لنين كان يقول « من المستحيل على الإنسان أن يفهم ماركس بدون أن يقرأ هيجل» . والمادة أو الظروف المادية والاقتصادية هى التى تحدد مجرى التطور التاريخى وإن كان ماركس وزميله انجلز Engles لم يوضحا هذه الفكرة توضيحاً كافياً وآراؤهما فيها أحياناً لا تخلو من تناقض . فبالرغم من أن التابعين للمذهب الماركسى كانوا يعتقدون أن الظروف الاقتصادية فى أى مجتمع هى التى تشكل الظروف الأخلاقية والروحية من أدب ودين وأخلاق وسياسة ، نجد أن انجلز يقول فى رسالة له إلى Block سنة ١٨٩٠ « إننى وماركس مسئولان جزئياً عن مبالغة بعض تلاميذنا بشأن أهمية العوامل الاقتصادية على حساب العوامل الأخرى . إننا كنا مضطرين لتأكيد أهمية هذه العوامل أمام خصومنا الذين كانوا ينكرون ذلك . ولم يكن ثمة محل أو فرصة لبيان أهمية العوامل الأخرى فى

التفاملات المتبادلة للعملية التاريخية » . فنحن نرى من هذا أن ماركس وانجلز لا ينكران أهمية العوامل غير الاقتصادية أو المادية فى التطور التاريخى . ومع ذلك نجد انجلز زميل ماركس يؤكد فى مكان آخر أن الموقف الاقتصادى هو « فى نهاية المطاف العامل النهائى المحدد للتطور التاريخى » . ويقول ماركس فى مكان آخر أيضاً « إن الإنسان يحدد مصيره بنفسه » لأن العوامل الاقتصادية التى اعتبرت أساساً لتطور التاريخ هى نفسها تتأثر بالعقل البشرى . والواقع أن معظم شراح فكر ماركس يذهبون إلى أنه يعتقد أنه قال بفكرتين : الأولى أن القوى الاقتصادية تتطور بشكل آلى وتشكل التاريخ ولكن العقل البشرى مع ذلك يؤثر فى هذه العوامل بطريقة ما ، وتلك هى الفكرة الثانية .

٢ - المادية التاريخية والدولة : ثم يطبق ماركس المبادىء السابقة على تطور المجتمع الإنسانى ، ويبدأ فى شرح هذا التطور بقضية هامة وهى أن الإنسان لابد أن يأكل ليعيش ، فوجوده ومعيشته يتوقفان على نجاحه فى إنتاج مايريده من الطبيعة . وعلى ذلك فالإنتاج هو أهم شىء فى النشاط البشرى . والأفراد المنتظمون فى مجتمع ينتجون أكثر من الأفراد المعزولين وعلى ذلك كان أساس إنشاء المجتمعات توفير حاجات الحياة للأفراد . ولكن المجتمع لم يصل أبداً إلى إشباع كل حاجات جميع الأفراد ، ومن هنا ساد الحياة الاجتماعية دائماً أنواع من التوتر والضغط . ولما كان الأفراد لم يصلوا إلى إشباع رغباتهم، فإنهم قد لجأوا إلى تخيل عالم آخر يحققون فيه كل ما تصبو إليه نفوسهم من حاجيات ومن ثم وجد الدين ليعبر عن هذه التخيلات . فالدين ليس إلا ظلا لهذه التخيلات، وهو

بمثابة أفيون للشعب يجعل الأفراد يعتقدون فى حقيقة ما تخيلوه من عالم لا وجود له !!! ولقد مر العالم فى محاولاته توفير الحاجيات الضرورية للأفراد بأربع مراحل تاريخية وهى : مرحلة بدائية شيوعية أو أسيوية كانت أشكال الإنتاج فيها بدائية مملوكة للجميع ، ثم المرحلة القديمة ، ثم مرحلة الإقطاع ثم مرحلة الرأسمالية.وفى المراحل الثلاث الأخيرة نجد دائماً طبقة تستولى على وسائل الانتاج وتشيع الحرمان والنضال ، مما يؤدى إلى وجود مواقف وأعمال تقف منها موقف المناهضة . وهذه الأعمال والمواقف هى التى تولد الحضارات والأديان والنظم القانونية .. أى تولد النظم الاجتماعية . فالنظم الاجتماعية ليست إلا نتيجة لهذه الظروف الاقتصادية التى تودى إلى نشأتها . ويسمى ماركس الظروف الاقتصادية باسم البناء الأساسى Substruktur بينما ما تودى إليه هـذه الظروف من نظم دينية وسياسية وأخلاقية يسمى البنـاء الأعلى أو الفوقى Superatruktur . فإذا تغير شىء فى الأساس تغير تبعاً لذلك البناء الأعلى فتغير النظم الدينية والسياسية والأخلاقية رهين بتغير القوى الاقتصادية. وليس معنى ذلك أن الأفراد يسيرون وفق دوافعهم المادية ، بل إن ماركس يقصد من ذلك أن العوامل الدينية والسياسية والأخلاقية تخضع للقوى الاقتصادية التى هى أساس تقدمها واضمحلالها . وكل نظام اقتصادى يحمل فى طياته العوامل التى تؤدى به إلى نظام آخر لاحق عليه أو يتلوه، فمثلا وجود طاحونة اليد فى اقتصاد العصور الوسطى قد أدى إلى حالة اجتماعية جعلت استخدام الطاحونة البخارية لازمة وأدت إلى القضاء على طاحونة اليد ، وكذلك الطاحونة البخارية أدت إلى وجود حالة اجتماعية انتقلت بالمجتمع إلى حالة المصانع . . . وهكذا ، فكل موقف اقتصادى

يؤدى إلى موقف آخر يتلوه ، وكل موقف يأتى بعد الآخر يفضله ويتميز بميزات تقدمية لم تكن فى النظام السابق عليه . فالنظم الاجتماعية دائماً فى تقدم مستمر .

ويتابع ماركس شرحه للتطور العالمى فيقول : بعد أن عبر العالم المرحلة البدائية الشيوعية بدأ تكوين الطبقات به والنضال بينها . ففى العصر القديم ساد النضال بين الطبقات الشعبية والارستقراطية وانتصرت الأولى بعد ثورة أطاحت بالطبقة الثانية ، ثم استؤنف النضال فى العصور الوسطى بين طبقة النبلاء الإقطاعيين وطبقة عبيد الأرض وانتصرت الطبقة الثانية بثورة ، واستؤنف النضال بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة فى العصور الحديثة وسيظل النضال حتى تقضى الطبقة العاملة على الطبقة الرأسمالية وتسود طبقة العمال بثورة عاتية . فالتاريخ عبارة عن نضال الطبقات ، طبقة ظالمة سائدة ضد طبقة مستغلة مظلومة وكل طبقة فى المجتمع إنما تعمل بدون أن تشعر على تقوية طبقة أخرى تضادها وينتج نضال بين الاثنتين يسفر عن انتصار الطبقة المظلومة . فالتطور التاريخى سيقضى إذن فى نهاية مطافه على نظام الطبقات ويصل بالمجتمع إلى مجتمع بلا طبقات . ولكن قبل أن يصل المجتمع إلى المجتمع المثالى يمر عبر حالة تسمى الاشتراكية تسود فيها دكتاتورية الطبقة العاملة بعد أن تكون قد قضت بثورة على الطبقة الرأسمالية . وهذه الاشتراكية سيكون من وظيفتها القضاء على ما عسى أن يكون هناك من بقايا النظام الرأسمالى ، ثم تطبق النظم الاشتراكية على مصادر الثروة فى المجتمع . وفى هذه المرحلة مرحلة الاشتراكية ستوزع الأشياء على الناس بحسب

كمية العمل الذى قاموا به لا بحسب حاجة كل منهم . والدولة فى هذا الطور الأول وهو طور الاشتراكية ستظل الأداة الحاكمة التى تراقب وسائل الإنتاج وتشرف على التوزيع ، وستكون دولة ديمقراطية . لأن الأغلبية ستحكم الأقلية ، أو الطبقة العاملة ستحكم ما عسى أن يكون هناك من أفراد لا زالوا مشبعين بالمبادىء الرأسمالية أو الرأسماليين القدامى الذين قضت عليهم الثورة الاشتراكية . ولكن الاشتراكية ليست إلا مرحلة مؤقتة فى طريق الوصول إلى الشكل النهائى وهو الشيوعية Communism . ولم يتحدث ماركس كثيراً عن هذه المرحلة المرتقبة بل كان يعدها ضرباً من الخيال أو المجتمع المثالى للاشتراكية، ففى ذلك الطور النهائى وهو العصر الذهبى أو غاية التطور التاريخى سيحدث تغييران هامان : أولهما أن الإنتاج يوزع وفق المبدأ القائل لكل إنسان بحسب حاجته لا بحسب عمله كما كان فى النظام الاشتراكى ، ثم ثانيهما إلغاء الدولة نهائياً إذ لن يكون ثمة دولة . فالدولة عندما يصل المجتمع إلى هذه المرحلة المثالية التى هى غاية التطور فى نظر الشيوعيين يجب أن تنسحب : ففى سنة ١٨٧٤ يقول إنجلز زميل ماركس موضحاً هذه النقطة « إن الدولة ستزول كنتيجة لثورة المستقبل »، لأن كل الوظائف العامة فى ذلك المجتمع المثالى ستتحول من وظائف سياسية إلى وظائف إدارية» . والمفسرون لآراء ماركس وإنجلز فى حيرة من تفسير هذا المذهب لأننا حتى لو قضينا على الوظائف السياسية فليس معنى هذا القضاء على الدولة لأن للدولة بجانب ذلك وظائف إدارية . ففى رأى ماركس عندما تستولى طبقة العمال على الحكم وتأخذ فى يدها وسائل الإنتاج إنما تأخذ من الدولة أهم شىء فى يدها وعلى ذلك لا يكون

ثمة داع لوجودها . ولا يستطيع مفكر أن يستسيغ هذه الفكرة لأن الدولة تعنى السلطان الذى عن طريقه تنظم هيئة أو شخص أو المجتمع فى جملته الشئون المختلفة للمجتمع ، وهى والحال هذه لا يمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات وإلا أصبح فوضى وتنتهى به الحال إلى الزوال . ولم يثبت فى تاريخ المجتمعات الإنسانية ولا عند المجتمعات البدائية وجود مجتمعات بمعنى الكلمة، لا سلطان فيها . فإذا طبقنا ذلك على مجتمع ماركس الخيالى لوجدنا أن الدولة لا يمكن أن تزول حتى فى حالة استيلاء الطبقة العاملة على كل الشئون فى المجتمع لأنها ستكون « حاكمة » وستقوم بتنظيم الإنتاج والتوزيع وهذه كلها تستلزم سلطة والسلطة من اختصاص الدولة. أى أننا لا نستطيع تصور مجتمع بلا دولة ، ودليلنا على ذلك أن روسيا عندما قامت ثورتها سنة ١٩١٧ وطبقت النظام الشيوعى لم تلغ الدولة . لذلك نستطيع أن نقول إن الدولة باقية فى النظام الشيوعى رغم ادعاءات ماركس وإنجلز ، ولكن الدولة هنا تقوم بشئونها وتمثلها طبقة وهى الطبقة العاملة . وينتمى طبعاً لرأى ماركس فى المجتمع الشيوعى الذى تمثل الدولة فيه طبقة العمال ، لينين وستالين مع اختلاف فى التفاصيل فيما بينهم .

* * *

خاتمة وتعليق
الفكر السياسى المعاصر

وبعد ، ذلك هو ملخص تاريخ الفكر السياسى منذ العصور القديمة حتى العصور الحديثة المتأخرة والعصر المعاصر ، بينا فيه الاتجاهات والتيارات السياسية المختلفة التى سيطرت على كل عصر من العصور ، والأساطين من بين المفكرين الذين حملوا لواء هذا الفكر على مر فترات التاريخ المختلفة . غير أن هناك ملاحظة لا بد منها وهى أن ما ذكرنا من مفكرين سياسيين لم يكونوا وحدهم دون غيرهم الجديرين بهذا الاسم إذ الواقع أن هناك عشرات بل مئات من المفكرين كان يمكن أن نتعرض لهم بجانب من تعرضنا لمعالجة فلسفاتهم من مفكرى الفلسفة السياسية ، لأننا فى الواقع نجد فى كل عصر من العصور عدداً كبيراً من المفكرين الذين لهم نظريات عميقة أو سطحية ، هامة أو فى الدرجة الثانية من الأهمية حسب الحال . ولكن لا يمكن بحال ما أن يتعرض مؤلف لكل ما كتب عن الفكر السياسى منذ العصور السحيقة حتى الآن ، وإلا كان معنى هذا أن يؤلف من المؤلفات ما يبلغ المئات بل الألوف . ثم إن معظم هؤلاء المفكرين ليست آراؤهم إلا مجرد تكرار لآراء من ذكرنا من المؤلفين . لذلك قد عالجنا فى هذا الكتاب التيارات السياسية المختلفة التى سيطرت على الفكر السياسى فى كل عصر من العصور والعوامل الاجتماعية والتاريخية التى أدت إلى نشأتها وأساطين المفكرين الذين عبروا عنها ، بحيث يستطيع القارىء من هذا الكتاب أن يأخذ فكرة واضحة عميقة عن تاريخ الفكر السياسى والنظريات

السياسية منذ العصور السحيقة حتى الآن . ولكن يجب عليه أن يعرف أن ثمة عدداً لا يحصى من المفكرين الذين يعدون فى الدرجة الثانية أو الثالثة من الأهمية كان يمكن أن نتعرض لآرائهم . فلكل فيلسوف ولكل أديب تقريباً بل ولكل مفكر اقتصادى ... الخ آراء سياسية يمكن أن نتعرض لها : فمثلا كان يمكن أن نعرض فى العصور القـــديمة لآراء الأيليين والأيونيين وسقراط وبوليبيوس .... من اليونان ولوكرسيوس وماركس أوريليوس وفيجتيوس ... من الرومان وعشرات الفلاسفة والأدباء سواء فى العصور الوسطى المسيحية أو الإسلامية ثم نعرض فى عصر النهضة لآراء كمبانلا ومارتن لوثر وكالفان ثم فى العصور الحديثة لجان بودان وإدموند بوركى وآدم سميث والفزيوقراطيين وثورو وبسمارك ونيتشه ، ثم فى العصر الحالى لفلسفة هتلر وموسولينى ولينين وستالين وهارولد لاسكى . . . إلى آخر كل ذلك . ولكن بعض هؤلاء المفكرين فى الدرجة الثانية من الأهمية من حيث آراؤهم السياسية وبعضهم الآخر برغم أهميته فإن فلسفته متضمنة فى فلسفة غيره ممن تعرضنا لهم ، وليس على من يريد الاطلاع بوجه خاص على فلسفة أى من هؤلاء وأمثالهم من الذين لم نذكرهم إلا الرجوع للمراجع الخاصة التى عالجتهم بشكل خاص أو إلى مؤلفاتهم ومقالاتهم ذاتها . فكل المبادىء الديمقراطية التى ينادى به رجال السياسة والتى تسير عليها الدول فى القرن العشرين إنما هى متضمنة فى فلسفات روسو ومنتسكيو ولوك وميل ، وغيرهم من الذين نادوا بمبادىء الديمقراطية . والمبادىء الشيوعية والاشتراكية هى الأخرى متضمنة فى فلسفة كارل ماركس وغيره من

المفكرين الاشتراكيين . وفلسفة القوة والحرب إنما ترجع إلى الفلاسفة الألمان وآرائهم السياسية ولا سيما فى القرن التاسع عشر ، أمثال هيجل ونيتشة . ونحن نرى أن القرن العشرين إنما يعيش إلى حد ما على الأفكار التى ورثها من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فنجد جميع فلسفات هذين القرنين ممثلة فى اتجاه أو أكثر من الاتجاهات التى كان يمثلها مثلا فلهلم الثانى وهتلر وموسولينى فى القرن العشرين وهى أمثلة من الاتجاهات التى تسيطر على الفكر السياسى فى القرن العشرين، حيث نجد النظريتين العضوية والآلية مطبقة بشكل أو بآخر فى سياسة الدول وفى فلسفة المفكرين السياسيين.

ونحن إذا رحنا نجمل حسنات كل من النظريتين العضوية والآلية وسيئاتها لوجدنا أن من حسنات النظرية العضوية أنها تعترف بأن الإنسان فى حاجة إلى من يلزمه بمراعاة الصالح العام الذى يتغاضى عنه فى سبيل تحقيق صالح خاص ، وهذا شىء تؤيده التجارب . كما أنها تنظر إلى الأفراد على أنهم يكونون جميعاً أجزاء فى جسم واحد وهو الجسم الاجتماعى وأنهم ليسوا منفصلين الواحد عن الآخر كما تدعى ذلك النظرية الآلية التى تنظر للأفراد على أنهم ذرات تتحرك بإرادتها . فالنظرية العضوية تنظر إلى الفرد وكأنه إلى حد ما صنيعة الوسط أو المجتمع الذى يعيش فيه ، حيث تنشأ الصلات بينه وبين أقرانه ويحدث تفاعل بينهم يؤدى إلى وجود نماذج خاصة من الأشخاص وفق وسط خاص يحيط بهم . كما أن نظرة أصحاب هذه النظرية للحرية نظرة صحيحة حيث لا يعتقد أن الحرية المطلقة يمكن أن تطبق فى أية حياة اجتماعية سليمة ، لذلك فأصحاب هذا المذهب لهم فضل وضع حرية الإنسان فى حدود معقولة وإن كان

بعضهم قد بالغ كما سنرى . وكذلك أيضا النظرية العضوية ترفع من قدر الإنسان وليست كالنظرية الميكانيكية التى تنظر إليه على أنه آلة لا روح فيها ، وعلى ذلك نجد كثيراً من المذاهب التى تقوم على الروح قبل المادة تناهض المذهب الآلى للدولة ، وذلك مثل المذهب الرومانطيقى ، ولذلك كان روسو محبباً إلى الرومانطيقيين لا من حيث أنه هاجم الحضارة وما تأتى به من شرور وامتدح حالة الطبيعة وما كان يسودها من خير وجمال فحسب ، بل لأنه أيضاً قد نظر إلى الإنسان على أنه عضو فى جسم اجتماعى كبير وهو المجتمع وقال بأنه الإرادة العامة ليست إلا روحا عامة للشعب أو هى روح الشعب . أما النظرية الآلية فلا يكاد يكون لها من ميزة إلا تلك الميزة الضخمة وهى أنها تعترف بالفرد كقوة فى ذاتها وأن الدولة إنما وجدت لتخدم هذه القوة التى أنشأتها وبذلك نادى أعضاء هذه المدرسة بالحرية المطلقة أحياناً أو المقيدة تقييداً بسيطاً أحياناً أخرى . وهى تضع الكرامة الإنسانية والحرية الإنسانية فى المكان الأول من الأهمية . وفضل هذه النظرية يظهر عندما نجد كيف أن القرن العشرين ، الذى يسمى « قرن الحروب » ، قد كثرت فيه السياسات القائمة على المذهب العضوى مع المبالغة فى هذا المذهب والذهاب فيه إلى أقصى غايته وذلك تحت تأثير انتشار المذاهب الاشتراكية والفاشية . وليست ألمانيا وإيطاليا قبل الحرب الثانية وروسيا بعدها إلا أمثلة لهذا الاتجاه الشنيع الذى قضى على حرية الفرد وجعل من الدولة ورئيسها شبه آله . فكان النازيون يقولون « ليس ثمة إلا الدولة والشعب والقائد Ein Reich, ein Vok, eir Führer ويقول هتلر « انني أريد قضاة

يكونون جد مقتنعين بأن القانون يجب ألا يكون ضامناً لمصالح الفرد ضد مصالح الدولة . فإن واجبهم يقضي بأن يلاحظوا قبل كل شيء ألا تضار ألمانيا » . ويقول موسوليني نفس الشيء مع اختلاف في الألفاظ « الدولة مطلقة في النظام الفاشي ، وفي وجودها يكون الأفراد والجماعات نسبيين، أي أنه لاوجود للأفراد والجماعات إلا بالنسبة للدولة فهي أصل، وهم فروع . ولقد أدت النظريات العضوية في الدول الشيوعية إلى دكتاتورية مؤلهة أي تقوم على تألية الدولة ورئيسها، لا سيما وأن الشيوعيين لا يكترثون كثيراً بالدين . ولعل أبلغ مثل للتدليل على ذلك ما ورد في مجلة برافدا السوفيتية في ٢٨ أغسطس سنة ١٩٣١ حيث تمتدح الزعيم السوفيتي ستالين ، فتقول في مقطوعة من الشعر :

ستالين العظيم ! ياقائد الشعب
انك أنت الذي أنشأت الإنسان
وأنت الذي أخصبت الأرض
وأنت الذي أرجعت للقرون (للسنين) شبابها
ومنحت للربيع أزهاره
وحركت أوتار الانسجام (النغم)
إنك تمثل جمال ربيعي ، وإنك الشمس
المنعكسة في ملايين القلوب .

تلك هي مصيبة المذهب العضوي الذي يؤدي إلى الدكتاتورية والاستعباد ولا سيما في الدول الشيوعية التي أصبحت تغطي أكثر من نصف أوروبا وشطراً كبيراً من آسيا وأجزاء كثيرة من القارات

الأخرى . ومن ذلك نرى أن المذهب الآلى على ما فيه من عيوب هو خير للفرد لأنه يحفظ له حريته واستقلاله ، ضد المذاهب الفاشية والاشتراكية ولاسيما المتطرفة منها أو الشيوعية .

* * *

وإذا كانت جميع النظريات السياسية التى حواها هذا المؤلف تبحث فى الدولة وأصلها ومدى سلطانها على الأفراد ومدى مشروعيتها . . . فإن النصف الثانى من القرن العشرين سيحمل أفكاراً جديدة من نوع جديد فى ميدان الفكر السياسى . وهذه الأفكار الجديدة أساسها استيقاظ الشعوب المغلوبة على أمرها فى أسيا وأفريقيا أو تلك التى تخلصت من نير الاستعمار حديثاً . وعلى ذلك يجب أن تنشأ نظريات سياسية تدور حول تحرير الشعوب والاستعمار . وليست هذه أول مرة يكون الاستعمار وحرية الشعوب فيها مجالا لنظريات سياسية ، فقد تكلم عنها كثير من العلماء أمثال شيشرون وأوغسطين فى العصور القديمة والمفكرون الشيوعيون وغيرهم فى العصور الحديثة . ولكن هؤلاء وهؤلاء لم يكونوا يتعرضون لهذه الموضوعات لذاتها بل كانوا يتعرضون لها إما بشكل عرضى كما فعل بعض المؤلفين القدامى وإما لمجرد إثارة الشعوب المستعمرة ضد الدول الاستعمارية لتأييد مبدأ من المبادىء السياسية كما فعل لينين عند ما تكلم عن الاستعمار فى كتاب له يحمل هذا الاسم . ولكننا نقصد فلسفة سياسية تعالج هذه الموضوعات فى ذاتها ولذاتها ، نقصد ايدلوجية سياسية يكون أساسها قائماً على الأفكار التى نشأت فى مؤتمرات باندونج وبريونى وأكرا وغيرها من المؤتمرات التى

عقدتها الشعوب الأفريقية والآسيوية . وهذه الفلسفات إنما تستوحى الكتب المقدسة التى نزلت فى الشرق والأفكار التى أتت بها الأديان المنزلة وغير المنزلة ، مثل اليهودية والمسيحية والإسلام من جهة والكونفوشية والبوذية والزوادشية . . . من جهة أخرى ، كما تستوحى الفلاسفة الشرقيين القدامى مثل كونفوشيوس وبوذا قديماً وغاندى حديثاً وأخيراً تستوحى الظروف نفسها التى وجدت فيها . وإذا كان الفكر السياسى قد عبر حتى الآن عن الدولة وعلاقتها بالأفراد من جهة وبالدول الأخرى ذات السيادة من جهة أخرى ، فان الفكر السياسى الجديد سيقوم على نشر أفكار التحرر والقوميات وتهيئة السبيل نحو حياة سياسية شريفة تعيش فيها الدولة جميعاً فى علاقة مساواة لا سيد ولا مسود . ولا شك أن قسما كبيراً من هذه الفلسفة لا بد وأن يشرح السبل إلى هذا التحرير وسيتعرض لما يسمى « بالحرب المقدسة » وهى حرب التحرير ، أو السبيل التى قد تلجأ إليها هذه الشعوب لاسترجاع استقلالها المسلوب . ولا شك أن هذه الفلسفة ستكون معبرة أصدق تعبير عن ثورة ٢٣ يوليه سنة ١٩٥٢ وفلسفة القائمين بها .

مراجع الباب الخامس

تلاحظ أولا المراجع الآتية كمراجع عامة فى عصر النهضة والعصور الحديثة

W. A. Dunning: A History of political Thought from Luther to Montesquieu, N. Y. 1905; F. J. C. Hearnshaw: The social and political ideas of somegreat political thinkers of the 16th and 17th centuries, N. Y. 1926; J. W. Allen: European political Thought in the 16th century, N. Y. 1929.

W. A. Dunning: A. History of political thought from Rousseau to Spencer, N. Y.; C. E. Vaughan: Studies in a history of political philosophy before and after Rousseau (2 vols. N. Y. 1925). P. Mesnard: L'essor de la philo. politique au 16e siécle, 1936. - The Masters of Political thought, op. cit., C. W. Wayper: Political thought: op. cit., The political philosophers (World's great thinkers), edited by Saxa. Conming Robert Linscott, 1947. E Lasbax: La cité humaine, 1922.

الفصل الأول عن ماكيافلى :

١ ـ المراجع السابقة .

٢ ـ J. Burchhardt: The Civilisation of the Renaissance in Italy (Engl. Trans.) 1398; Translation of the Writings of Macchiavelli by Ch. Detmold in 4 vol. 1882.

الفصل الثانى عن هوبس :

١ ، ٢ ـ F. Tönnies: Hobbes, Leben und Lehre, 1896; Vialtoux: La cité de Hobbes théorie de l'Etat totalitaire, 1935; L Strauss: The political philo. of Hobbes, 1936. L. Stephen: Hobbes, 1904.

الفصل الثالث عن لوك :

١ ـ L. I. Aaron: John Locke, 1937; H. F. Bourn: Life

of John Locke, 1876; Ch. Bastide : Locke, ses théories politiques, 1907.

الفصل الرابع عن بنتام وميل :

L. Stephen : The English Utilitarians, 1900; Elia Halévy : La formation du radicalisme philosôphique, Paris. J.M. Guyau : La morale anglaise contemporaine, 1873; E. Albee : A hist. of English Utilitarians, 1902.

الفصل الخامس عن روسو :

A. Lichtenberger : Le Socialismeau 18e siécle, 1895;

عدد خاص من مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عن روسو (مايو سنة ١٩١٢)

Revue Mètaphysique . . . . ; Benjamin Cônstant : Cours de politique constitutionnelle, 1861; G. D. H. Cole (editor) : Rousseau's social contract aud discourses, 1914. G. Gran : Jean Jacques Rosseau, Paris; C. E. Vaughan : The political Writings of J. J. Rousseau (2 vols.) 1915.

I. Babbitt : Rousseau and the romaticism, 1919.

M. Halbwachs : Introdution â l'étude du contrat social, 1943; D. Mornet : Lesorigines intellectuelles de la Révolution francaise 1933.

ثم اقرأ كتابنا : حسن سعفان : منتسكيو ، القاهرة سنة ١٩٥٧

الفصل السادس عن هيجل :

P. Rôques : Hegel, sa vie. son œuvre, 1912; Kuno Fischer : Geschichte der neuren philosophie, 1900; E. Bréhier : His de la philo. allemande, 1921.

ثم اقرأ مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى عن نيتشه وهيجل وشوبنهاور .

H. Marcuse : Reason and Revolution, Hegel and the rise of social theory, 1941. J Hyppolite : Introduction à la philo' de l'historie de Hegel, 1948.

الفصل السابع عن ماركس :

E. Woltman : Der Historische Materialismus, 1900; R. Cornu: Marx, l'homme et l'œuvr, 1934; H. Lefebvre : Le matérialisme dialectique, 1939; L. Lorwin : Class Stuggle.

في دائر المعارف الاجتماعية .

Marx Adler : Die Staatsauffassung des Marxismus 1922; Franz Mehring : Karl Marx, 1923; Karl Max, man, thinker and evolutionist, édited by Ryazanov. London 1927.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث — العصور الوسطى المسيحية

الباب الرابع — العصور الإسلامية

من أبحاث المؤلف ونشاطه العلمى

١ ـ مشكلات المجتمع المصرى القاهرة سنة ١٩٥١ (طبعة أولى) وسنة ١٩٥٥ .

٢ ـ أسس علم الاجتماع ، القاهرة ، طبعات أربع فى سنى ١٩٥٣ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ .

٣ ـ الخدمة الاجتماعية ، ميدانها وتاريخها ومناهجها القاهرة ١٩٥٤ .

٤ ـ علم الجريمة ، أسباب السلوك الإجرامى وفلسفة الجريمة والعقاب ، القاهرة ١٩٥٥ .

٥ ـ فلسفة العلاقات الاجتماعية والقياس الاجتماعى ، القاهرة ١٩٥٥

٦ ـ كونفشيوس ـ النبى الصينى ـ القاهرة ١٩٥٦ .

٧ ـ منتسكيو ، القاهرة سنة ١٩٥٦ .

٨ ـ الملكية فى العالم (بالاشتراك مع الدكتور على عبد الواحد) القاهرة سنة ١٩٥٥ .

٩ ـ الدين والمجتمع ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

١٠ ـ تاريخ الفكر الاجتماعى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

١١ ـ أساطين الفكر السياسى ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

١٢ ـ تاريخ الحضارة ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .



مطبعة دار التأليف ٨ شارع يعقوب بالمالية بمصر تليفون ٢١٨٢٥